

بیان التنزیل

عزیز نسفی

(قرن هفتم هجری)

شرح احوال، تحلیل آثار، تصحیح و تعلیق

دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد


مجموعهٔ
تحقیقات
عرفانی


۱

سرشناسه	: نسفی، عزیزالدین بن محمد، قرن ۷ق.
عنوان و نام پدیدآور	: بیان التنزیل/ تالیف عزیز نسفی سده هفتم هجری؛ شرح احوال، تحلیل آثار، تصحیح و تعلیق سید علی‌اصغر میرباقری فرد.
مشخصات نشر	: تهران: سخن، ۱۳۹۱.
مشخصات ظاهری	: ٤١٠ ص.
فروست	: مجموعه تحقیقات عرفانی؛ ۱.
شابک	: ۹-۶۰۸-۳۷۲-۹٦٤-۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی	: فیپا
یادداشت	: چاپ قبلی: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۹.
موضوع	: نسفی، عزیزالدین بن محمد، ۷ق. ـ نقد و تفسیر
موضوع	: عرفان ـ متون قدیمی تا قرن ١٤
موضوع	: انسان (عرفان)
شناسه افزوده	: میرباقری فرد، علی‌اصغر، ١٣٤٢ـ ، مصحح
رده‌بندی کنگره	: ۱۳۹۱ ۹ب۵ن/ ۲۸۳ BP
رده‌بندی دیویی	: ۲۹۷/۸۳
شماره کتابشناسی ملی	: ٢٨٤٤٣١٢





بیان التنزیل





بیان التنزیل

تألیف عزیز نسفی

شرح احوال، تحلیل آثار، تصحیح و تعلیق

سیدعلی‌اصغر میرباقری فرد

انتشارات سخن

قطب علمی تحقیق
در متون حکمی و عرفانی

خیابان انقلاب، خیابان دانشگاه،
خیابان وحید نظری، شماره ۴۸
فکس: ۶۶۴۶۳۸۷۵
www.sokhanpub.com
E.mail: info@Sokhanpub.com

مجموعهٔ تحقیقات عرفانی

۱

بیان التنزیل

مؤلف: عزیز نسفی (قرن هفتم هجری)

شرح احوال، تحلیل آثار، تصحیح و تعلیق: سیدعلی‌اصغر میرباقری فرد

چاپ اول (ویرایش جدید): ۱۳۹۱

تیراژ: ۱۱۰۰ نسخه

لیتوگرافی: کوثر

چاپ: دایره سفید

شابک: ۹-۶۰۸-۳۷۲-۹۶۴-۹۷۸ ISBN: 978-964-372-608-9

مرکز پخش: تهران، خیابان انقلاب، مقابل دانشگاه، شماره ۱۲۲۴
تلفن ۶۶۴۶۰۶۶۷

تقدیم به

روح پاک پدر

و

برادر مرحومم

سر آغاز

ای نـام تـو بـهترین سـر آغـاز — بی‌نام تـو نـامه چـون کـنم بـاز

حکمت و عرفان اسلامی میراث گرانبهای فرهنگ اسلامی است که از زمان پیدایش تاکنون تاریخی پرفراز و نشیب را پشت سر گذاشته و امروز سرمایه‌های ارزشمند خویش را با سخاوت به ما سپرده است. زمانی می‌توانیم از این گنجینهٔ بزرگ علمی و فکری بهرهٔ کافی ببریم که ذخایر آن را بخوبی بشناسیم و با شیوه‌های علمی در آن متون تحقیق کنیم. امروز دامنهٔ پژوهش‌های عرفانی سخت گسترش یافته و شمار زیادی از اهل فـضل در زمینه‌های مختلف از جمله تاریخ، مبانی، آثار، شخصیت‌ها، تصحیح متن و زبان عرفانی به تحقیق مشغولند و یافته‌های خویش را در قالب مقاله، کتاب و پایان‌نامه ارائه می‌کنند. به دلائل زیر ضروری است هم کمیت این پژوهش‌ها افزایش یابد، هم از جهت کیفی این فعالیت‌ها سامان پذیرد:

۱. ابعاد عرفان اسلامی متنوع و متعدد است و پژوهش‌های عرفانی از جهت کـمی نتوانسته همهٔ مسائل و مباحث عرفان اسلامی را در بر گیرد.

۲. بخش زیادی از پژوهش‌های عرفانی هدفمند نیست و حول محور توانایی و علاقهٔ پژوهشگران به صورت پراکنده شکل می‌گیرد.

۳. بخشی از پژوهش‌های عرفانی روش‌مند نیست و به نتایج تازه‌ای نمی‌انجامد.

۴. به سبب امکان انجام تحقیقات میان رشته‌ای در ایـن قـلمرو تـحقیقی نـیازهای جدیدی احساس می‌شود. بنابراین، برای رفع این نیازها و در نظر گرفتن مقتضیات جدید باید اهداف تازه‌ای را تعریف کرد و برای تحقیق آنها کوشید.

اگر تحقیقات عرفانی آسیب‌شناسی شود و مقتضیات جدید نیز مدّ نظر قرار گیرد، این حقیقت بخوبی معلوم می‌شود که مانند بسیاری از عرصه‌های علمی و تحقیقی، تحقیقات انفرادی و کوشش‌های شخصی هر چند در جایگاه خود با ارزش و سودمند است، برای تحقق اهداف بزرگ کافی نیست. برای رفع این کاستی ضرورت دارد مراکز تحقیقی با برنامه‌های مشخص و دارای اهداف روشن شکل گیرد و با سامان بخشیدن به فعالیت‌های علمی در این حوزه آنها را هدفمند سازد و تحقیقات گروهی را رونق بخشد.

قطب‌های علمی از جمله مراکز تحقیقی به شمار می‌روند که برای انجام تحقیقات گروهی و هدفمند شکل گرفته‌اند. قطب علمی تحقیق در متون حکمی و عرفانی دانشگاه اصفهان از سال ۱۳۸۴ فعالیت خود را برای انجام تحقیقات عرفانی بر اساس برنامه‌ای مصوب آغاز کرد. در این برنامه برای تصحیح متون عرفانی و تحقیق در آنها اهداف مشخصی تعریف شده و برای تحقق این اهداف فعالیت‌های قطب شکل گرفته است. بر این اساس همکاران محقق در دانشگاههای کشور طرح‌های زیادی را پیشنهاد کرده‌اند که حدود چهل طرح به تصویب رسیده و شماری از آنها پایان یافته و شمار دیگری در حال اجراست.

قطب علمی در جهت گسترش فعالیت‌های علمی سامان یافته، با بسیاری از مراکز علمی و تحقیقی تعامل و رابطهٔ علمی برقرار و در انجام طرح‌های پژوهشی و نشر یافته‌های تحقیقی همکاری خود را با آنها آغاز کرده است.

انتشارات سخن با امضای تفاهمنامه‌ای با قطب علمی توافق کردند که بخشی از تحقیقات عرفانی قطب را در مجموعه‌ای با عنوان **مجموعهٔ تحقیقات عرفانی** منتشر سازند. نخستین کتاب از این مجموعه بیان‌التنزیل عزیز نسفی است که همراه با مقدمه، تعلیقات و فهارس نشر می‌یابد.

از حضرت باری - تعالی و تقدس - توفیق می‌طلبیم که این مجموعه هر روز پربارتر شود و در معرفی میراث عرفان اسلامی مؤثر افتد.

انتشارات سخن **قطب علمی تحقیق در متون حکمی و عرفانی**

فهرست مطالب

فهرست تفصیلی مطالب

باسمه تعالی

پیشگفتار

جویان اتصال بسی خلق و حق، عزیز　　کز نیستان به هست محال است اتصال
وصل و فراق خلق دو چیز اقتضا کند　　او نیست جز یکی نه فراق است و نه وصال

کشف الحقایق/۱۵۸

هرچند تصوّف در دوران اولیّه بر محور زهد شکل گرفت و بنای آن بر اصول ساده‌ای استوار شد اما اهل تصوّف از همان ابتدا در مشی و سلوک خویش با هم اختلافاتی پیدا کردند. گروهی مانند حسن بصری و فضیل عیاض، حزن را با زهد همراه ساختند و برخی چون رابعهٔ عدویّه و ذوالنّون مصری محبّت را با زهد درآمیختند و کسانی چون شقیق بلخی و شاگردان او توکّل را در پیش گرفتند. با گذشت زمان و عمیق‌تر شدن این اختلافات مشربها، طریقه‌ها، سلسله‌ها و حتی مکتبهای عرفانی شکل گرفت و صوفیان به فرقه‌های گوناگون تقسیم شدند اما تمام این تفاوتها در سیر و سلوک در فروع تصوّف بروز پیدا کرد و در اصول و مبانی آن کمتر اختلاف واقع می‌شد. از قرن ششم هجری بتدریج اختلافات عمیق‌تر و اساسی‌تری آشکار شد که در مبانی تصوّف دگرگونی پدید آورد. این تحوّل در قرن هفتم هجری به اوج خود رسید و دیدگاههای عرفانی با آراء صوفیان پیشین تفاوتهای بنیادی پیدا کرد و اهل معرفت عملاً در مقام پاسخگویی به مسائلی برآمدند که پیش از آن، در فلسفه و کلام نیز مطرح می‌شد.

یکی از عوامل مهم ایجاد این دگرگونی، نزدیکی تصوّف با تفکّر شیعی بود چنان که بعد از آن دیدگاههای شیعه بیش از گذشته در عرفان، تأثیر گذاشت. با این دگرگونی مطالب عرفانی بیشتر بر محور توجّه به باطن و تأویل و با نظم فلسفی بیان شد و آثار عرفانی از محدودهٔ بیان مراحل سیر و سلوک و اقوال مشایخ بیرون آمد و به طرح و تشریح مباحثی چون وجود، ذات و صفات حق‌تعالیٰ، معاد، ولایت و نبوّت و ... پرداخت. گرچه برخی بار این تحوّل را بتمامی بر دوش محیی‌الدین بن عربی (متوفی ۶۳۸ ق) عارف بزرگ اسلامی قرار می‌دهند اما طبیعی است که در ایجاد این تحوّل عوامل زیادی نقش داشت و افراد زیادی سهیم بودند که گاه دیدگاههای آنان با آراء ابن عربی متفاوت بود.

از جمله عارفانی که در معرض این تحوّل پرورش یافت و خود بر این دگرگونی تأثیر گذاشت عزیز بن محمّد نسفی عارف قرن هفتم هجری است. آثار او از مهمترین منابعی است که می تواند چگونگی و میزان این تحوّل را روشن سازد. وی در کتابها و رساله‌های متعدّدی که از خود برجای گذاشته، دیدگاههایش را دربارهٔ موضوعاتی چون هستی، انسان، نبوّت و ولایت، جبر و اختیار، معاد و ... تبیین کرده است. از این روی تحلیل آثار و معرّفی دیدگاههای او برای آشنایی با عرفان قرن هفتم و پس از آن اهمیّت بسیار دارد. علاوه بر این، آثار وی از جهت نگارش، شیوهٔ بیان مطالب و برخورد با آرای متفاوت و متعارض و داوری درباره آنها نسبت به دیگر متون عرفانی امتیازهای فراوانی دارد که تأمّل در آثار او را ضروری می‌سازد.

منظور از انجام این تحقیق دستیابی به دو هدف بود: یکی بررسی و تحلیل آثار نسفی و معرّفی دیدگاههای عرفانی او و دیگر تصحیح یکی از آثار مهم و باارزش وی به نام «بیان‌التنزیل». به همین سبب این کتاب در دو بخش تدوین شده است:

بخش اول. دقایق زندگانی، احوال و آثار نسفی و منظومهٔ فکری او.

در این بخش دربارهٔ خاستگاه و محل پرورش، استادان، مسافرتها، مذهب و دیگر ابعاد زندگانی وی سخن به میان آمده است. برای تدوین مراحل زندگانی او علاوه بر

منابع موجود از اشارات، شواهد و قرائنی که در تألیفات وی به نظر می‌آید استفاده شد. برای معرّفی شخصیّت علمی و عرفانی نسفی ابتدا به فضای فکری و عرفانی دورهٔ حیاتش اشاره شد، سپس جایگاه او در عرفان قرن هفتم تبیین گردید. معرّفی آثار چاپی و خطی و نقد شیوهٔ تصحیح آثار چاپی او از دیگر مطالب این بخش است. همچنین نثر ساده و بی‌پیرایهٔ نسفی و شیوهٔ بیان مطالب که از ویژگیهای مهم آثار اوست، بررسی و خصایص سبکی او تبیین شد. از جمله فصلهایی که به این بخش افزوده شد تبیین منظومهٔ فکری نسفی است. برای انجام این کار محتوای آثار چاپی نسفی بررسی شد و ضمن تحقیق در ریشه‌های فکری او دیدگاههایش بر سه محور «هستی»، «انسان» و «سرنوشت انسان بعد از مرگ» یا «معاد» تشریح گردید.

بخش دوم. تصحیح کتاب بیان‌التنزیل: برای تصحیح این کتاب از چهار نسخه استفاده شد که اقدم و أصحّ آنها نسخه کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی است که در سال ۸۵۲ق استنساخ شده است. این نسخه‌ها در مقدّمهٔ بیان‌التّنزیل معرّفی شده است. بعد از تصحیح این کتاب پروفسور هرمان لندلت با بزرگواری عکس نسخهٔ دیگری که در مجموعه‌ای با شماره ۱۷۶۷ در کتابخانهٔ ولیّ‌الدین نگهداری می‌شود و مرحوم ماریژان موله در ترکیه از آن عکسی تهیه کرده بود برای این جانب فرستادند. تاریخ کتابت این نسخه ۹۸۱ ق است اما آن گونه که پروفسور لندلت به نقل از مقاله «فریتز مایر» دربارهٔ نوشته‌های عزیز نسفی[1] نوشته تاریخ اصلی کتابت این نسخه ۸۸۱ ق است اما معلوم نیست که قسمت بیان‌التّنزیل چه زمانی استنساخ شده است. در این مجموعه برگهای قسمت بیان‌التّنزیل براساس شماره‌های عربی برگهای ۳۴۴- ۳۷۹و بر مبنای شماره‌های لاتین برگهای ۲۴۳ - ۲۷۸ است.[2] این نسخه به علت افتادگی، تکرار و راه یافتن اغلاط

1- Fritz Meier, "Die Schriften des ʿAziz-i Nasfi", Wiener Zeitschrift Für die kunde des Morgenlandes 52,1953,125-182.

۲- ماریژان موله نیز این نسخه را معرّفی کرده است. نک: انسان کامل /۴۳.

زیادی در متن آن اعتبار چندانی ندارد. عبارتهای عربی اغلب مغشوش است و گاهی کاتب بدون توجّه به اصل متن، واژه یا عبارتهایی را بر متن افزوده است. مثلاً عبارت «علیهم‌السّلام» را بعد از واژهٔ انبیا و «علیه‌السّلام» را بعد از نام برخی از پیامبران اضافه کرده یا به عبارت «لاحول و لاقوة الا باللّٰه» «العلی العظیم» را افزوده است. از ویژگیهای مهم این نسخه آن است که ابیاتی از شاعرانی چون فخرالدین عراقی یا اشعاری کم وزن و سست با تصرّف کاتب در متن و حاشیه نسخه راه پیدا کرده است. این نسخه فصل آخر ندارد. در مقدمهٔ بیان‌التّنزیل به ویژگیهای سبکی این کتاب با بیان نمونه‌هایی از متن اشاره گردیده و برخی از مطالب بیان‌التّنزیل که مجال طرح آن در منظومهٔ فکری نسفی فراهم نبود در قالب تعلیقات شرح شده است.

به پایان بردن این کار بدون یاری و همراهی شماری از استادان فاضل و محققان زبان و ادبیات فارسی ممکن نبود. بر خود فرض می‌دانم صمیمانه از این عزیزان تشکر و قدردانی کنم: از استادان گرانقدر دکتر مهدی محقق، دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، دکتر تقی پورنامداریان، پروفسور هرمان لندلت و دکتر مظاهر مصفا که در مراحل مختلف انجام کار از راهنمایی آنها بهره بردم؛ از خانم دکتر زهره نجفی، آقای احسان رئیسی و خانم معصومه طاهری به سبب بازخوانی مطالب و تنظیم منابع؛ از آقای مجتبی محمدی به جهت زحماتشان برای تایپ و صفحه آرایی کتاب، از خانم اعظم طغیانی برای هماهنگی کارها؛ و از آقای علمی مدیر توانمند انتشارات سخن و همکاران محترمشان برای فراهم آوردن مقدمات چاپ کتاب.

و آخر دعوانا أن الحمدللّه ربّ العالمین

سید علی اصغر میرباقری‌فرد

تیرماه ۱۳۹۱

بخش اوّل

شرح احوال و تحلیل آثار

۱. زندگانی نسفی

عزیز بن محمد نسفی از عارفان بزرگ قرن هفتم هجری است که آثار متعدد و با ارزشی از خود به جا گذاشته است. با آن که نسفی در عرفان جایگاه بلندی دارد، احوال و دقایق زندگانی او چندان روشن و دقیق نیست. در بیشتر منابع، مطالبی که دربارهٔ زندگی وی نوشته شده، کوتاه، تکراری و گاه غیرواقعی است و از این اطلاعات تنها می‌توان تصویری کلّی و مبهم از زندگی او ترسیم کرد. آثار عزیز، تنها منابع معتبر و قابل اطمینانی است که ما را باجمال با زندگانی او آشنا می‌سازد.

دوران رشد و بالندگی نسفی در زمانی بود که عرفان اسلامی در قالب و محتوا دگرگونی می‌یافت و بر عمق و گسترهٔ آن افزوده می‌شد. تا قرن ششم هجری، آثار عرفانی با همهٔ تعدد و تنوع، از این وجه مشترک برخوردار بودند که تنها مبانی نظری و وظایف سالکان را در سیر و سلوک تشریح می‌کردند و احوال و مقامهای مشایخ تصوف را به همراه اقوال آنان به رشته نگارش درمی‌آوردند. از قرن ششم بتدریج در محتوای آثار صوفیه تغییر و دگرگونی پدید آمد و در آنها موضوعات تازه و متنوعی مطرح شد. با تشدید این حرکت در قرن هفتم نقطهٔ عطفی در عرفان اسلامی به وجود آمد که در بخشهای دیگر به آن اشاره خواهد شد. شخصیت عرفانی و علمی نسفی در زمان اوج این حرکت و تحوّل شکل گرفت و خود در گسترش و تعمیق این تحول سخت موثر واقع

شد.

عزیز در اوایل قرن هفتم هجری در شهر "نسف" به دنیا آمد. "نسف" یا "نخشب" که نسفی خود تصریح می‌کند زادگاه اوست، در ایالت "سغد" قرار داشت و امروز قرشی خوانده می‌شود. نسف موطن و خاستگاه بسیاری از دانشمندان و عارفان بزرگ و محل مناسبی برای پرورش شخصیت عزیز نسفی بود[۱].

وی در جوانی به بخارا سفر کرد و به تکمیل معلومات خویش پرداخت. ظاهراً در این شهر حکمت و فلسفه آموخت و در علم طب تبحر کامل یافت. از آثار او برمی‌آید که او، هم با مبانی فلسفه به خوبی آشنا بوده و هم به معالجه و درمان بیماران می‌پرداخته است. درباره تحصیل طب می‌نویسد:

«به نزدیک اطبا حواسّ باطن سه بیش نیست: تخیل و توهم و تذکّر، از جهت آن که به نزدیک ایشان حسّ مشترک و خیال یکی است و محل وی مقدّم دماغ است و وهم و متصرّفه یکی است و محل وی وسط دماغ است و حافظ و ذاکره یکی است و محل وی مؤخّر دماغ است و حقّ به دست ایشان است از جهت آن که این بیچاره به وقت معالجه چندین نوبت تجربه کرد، حسّ مشترک و خیال را یکی یافت و وهم و متصرفه را یکی دید و غرض این بیچاره در تحصیل طب و مشغول بودن به معالجه چندین سال این بود تا در تشریح به تحقیق اطمینانی حاصل شود.[۲]»

یکی از وقایع مهم و سرنوشت‌ساز زندگی عزیز نسفی، آشنایی وی با سعدالدین حمویه از عارفان بزرگ اواخر قرن ششم و نیمهٔ اول قرن هفتم هجری است. او بین سالهای ۶۴۱ تا ۶۴۹ ق به حضور سعدالدین حمویه رسید. گویا از طریق او به تصوف روی آورده و به سیر و سلوک پرداخته است. سعدالدین که از خاندان بزرگ حمویه بود و شهرت فراوانی داشت، بخش عمده‌ای از عمر خویش را در سفر گذراند. دوران مصاحبت نسفی مصادف با آخرین سالهای عمر سعدالدین بود[۳].

سعدالدین حمویه در سال ۵۸۶ ق به دنیا آمد و در سال ۶۴۹ ق در خراسان

درگذشت[۴]. او از شاگردان و مریدان خاص نجم‌الدین کبری بود و از وی در سال ۶۱۶ق اجازه ارشاد گرفت. سعدالدین با بسیاری از بزرگان عصر خود از جمله شهاب‌الدین ابوحفص عمر سهروردی، سیف‌الدین باخرزی، معین‌الدین جاجرمی، شهاب‌الدین خیوقی، جلال‌الدین محمد بلخی، صدرالدین قونوی، و محیی‌الدین بن‌عربی ارتباط داشت و با آنها مکاتبه می‌کرد. دیدار و مصاحبت با ابن‌عربی در سعدالدین تأثیر عمیقی گذاشت و دیدگاههای او را تحت‌الشعاع خود قرار داد. آن دو در دمشق با یکدیگر ملاقات کردند و از آن پس با مکاتبه ارتباط آنها تداوم یافت. او ابن‌عربی را دریایی مواج و بی‌نهایت توصیف کرد و ابن‌عربی نیز وی را «کنزلاینفد» نامید[۵].

در بین رساله‌های ابن عربی، رساله‌ای وجود دارد که در آن به چند پرسش از سعدالدین حمویه پاسخ داده شده است. این موضوع از آن حکایت می‌کند که دیدگاههای این دو در بعضی از مباحث به یکدیگر نزدیک بوده است[۶].

تأویل حروف یکی از زمینه‌های مشترکی است که هم ابن‌عربی به آن توجه نشان داده و هم سعدالدین در آن تالیفاتی فراهم آورده است. موضوع مهمی که اخوان‌الصفا نیز به آن بی‌توجه نبودند[۷]. در میان منابعی که دربارهٔ سعدالدین اطلاعاتی به دست می‌دهد[۸] مرادالمریدین اهمیت خاصی دارد. این کتاب را ابوالفتوح هبةالله بن یوسف بن ابراهیم بن محمد بن مؤید حمویی از نوادگان شیخ سعدالدین بین سالهای ۷۴۱ تا ۷۵۰ق تالیف کرده است. مرادالمریدین به زبان عربی شامل اطلاعات مهم و دقیقی دربارهٔ دقایق زندگانی، تحصیلات، مسافرتها، استادان، شاگردان و معاصران سعدالدین است. بخشی از این کتاب به معرفی تألیفات و آثار سعدالدین پرداخته است. این اطلاعات بسیار ارزشمند است زیرا مؤلف دربارهٔ ترتیب تألیف رسالات و کتب سعدالدین، زمان و مکان تألیف این آثار بتفصیل سخن گفته است. بر اساس گزارش خواجه هبةالله ترتیب و نام تألیفات سعدالدین بدین شرح است: ۱. ظهور التوحید فی نور التجرید در مدینه؛ ۲.الاحصاء فی علم الأسماء در مدینه؛ ۳. اسرار الباری فی نغمات القاری در مکه؛ ۴.إجازة لعلاءالدّین المصری در مصر؛ ۵. اسباب الفصل لأرباب الفضل در الخلیل؛

۶.حکمة لقمان فی معالم الانسان در الخلیل؛ ۷. الفتح الموصلی در موصل؛ ۸. منار المهلک در بغداد؛ ۹. شعبة الایمان در بغداد؛ ۱۰. إخراج الدرر البحریة در بغداد؛ ۱۱. وجدان الام فی شرح اللّهم در بغداد؛ ۱۲. مجلس الرد فی الحرز و المد؛ ۱۳. المصابیح لمحیی السنة الغرّاء البغوی؛ ۱۴. الإشارة فی الإشارة در بغداد؛ ۱۵. صباح الحیاة و أنفاسها در حمص؛ ۱۶. عید الفطر در قاسیون؛ ۱۷. سلطان علی الشیطان در صالحیه؛ ۱۸. الدعاء عند فتح الباب الکعبة در قدس؛ ۱۹. التعریف فی معنی الکشف در جاکوره؛ ۲۰. التأیید و النصرة در جاکوره؛ ۲۱. المقامات النزولیه در بعلبک؛ ۲۲. شرح الصاد در تبریز؛ ۲۳. الحاح القاصد در تبریز؛ ۲۴. الجمع بین الأنفس و الأعین در گیلان؛ ۲۵. الاجازة للقاضی کمال‌الدّین احمد بن العزیز المراغینی در هرات؛ ۲۶. الاجازة فی الروایة للإمام شمس‌الدّین ابی‌بکر بن علی المقری الجاجرمی در بحرآباد؛ ۲۷. وسیلة الصدیقین و وصیلة المقربین علی خاتم النبیین در خراسان؛ ۲۸. خلق الجنة فی کشف القبة در خراسان؛ ۲۹. نسبة خرقة الفقیر الصالح محّمد بن زکریا الرازی در آمل؛ ۳۰. الاجازة للإمام شرف الدّین الطبیب الخورندی در خراسان؛ ۳۱. نسبة الخرقة للمرحوم شهاب‌الدین محمّد بن ماهان السمنانی در آمل[۹].

البته از سعدالدین آثار دیگری برجاست که در این فهرست نام آنها به چشم نمی‌آید[۱۰]. بیشتر آثار او دیرفهم و بیان کننده اسراری است که مفهوم آنها چندان روشن نیست. در بعضی از این آثار حروف تأویل می‌گردد و ارقام و اشکال مختلف تفسیر می‌شود. سعدالدین چندان در بیان اسرار حروف پیش رفت که گروهی او را به مشرب حروفی‌گری منسوب ساخته یا حداقل تعالیم او را بر "حروفیه" تأثیرگذار دانسته‌اند[۱۱].

بعضی از آرا و عقاید مهم سعدالدین در آثار عزیز نسفی انعکاس یافته و از این نظر آثار نسفی اهمیت زیادی پیدا کرده است. برخی از تذکره نویسان برای معرفی آراء سعدالدین تنها به رساله‌های نسفی استناد کرده‌اند[۱۲]. عزیز به برخی از حالات روحی و ویژگیهای اخلاقی وی نیز اشاره کرده است. از جمله دربارهٔ سفرهای روحانی او می‌نویسد:

«شیخ ما می‌فرمود که روح من سیزده روز در آسمانها بماند، آن گاه به قالب آمد و قالب در این سیزده روز همچون مرده افتاده بود و هیچ خبر نداشت و دیگران که حاضر بودند، گفتند که سیزده روز است که قالب تو چنین افتاده است[۱۳].»

شخصیت عرفانی عزیز نسفی بیش از همه تحت تأثیر تعالیم سعدالدین حمویه شکل گرفت و آرای او بر دیدگاههای نسفی تأثیر فراوان گذاشت. عزیز وی را پیر و مراد خود می‌خواند و در جای جای آثار خویش از او نام می‌برد و به تبیین آرای عرفانی او می‌پردازد و در مواضعی که عقاید سعدالدین با دیگران اختلاف پیدا می‌کند، بر آرای او مهر تأئید می‌زند. مثلاً درباره صفت و اسم خدا اختلاف سعدالدین را با صدرالدین قونوی تشریح و صحت دیدگاه سعدالدین را تأئید می‌کند[۱۴]. بویژه او در باب ولایت و نبوت و مباحث متنوعی که دربارهٔ نبی و ولی مطرح می‌شود به دیدگاههای سعدالدین توجه خاص دارد و به تفصیل آراء او را شرح می‌دهد[۱۵].

نسفی، بعد از مرگ سعدالدین به بخارا بازگشت و اولین رساله از کتاب انسان کامل را در سال ۶۶۰ ق در آن جا نوشت[۱۶]. اقامت او در بخارا تا سال ۶۷۱ ق یعنی تا حدود هفتاد سالگی ادامه پیدا کرد و در این سال مجبور به مهاجرت شد. وی در مقدمهٔ کشف‌الحقایق می‌نویسد:

«بدان که درخواست درویشان در سنه احدی و سبعین و ستمائه بود و در آن سال لشکر کفار به ماوراءالنهر آمدند و ولایت را خراب کردند و این بیچاره در آن تاریخ در شهر بخارا بود و با جماعت درویشان بامداد روز جمعه اول ماه رجب سنهٔ مذکور پیش از رسیدن لشکر کفار به شهر بخارا و به قتل و غارت مشغول شدن، بدین سبب از شهر بیرون آمدیم یا خودچنین گوی که بیرون آوردند و از آب خراسان گذشتیم و به شهرهای خراسان رسیدیم و از آن مدت باز هر روز به موضعی و هر شب به جایی بودیم.[۱۷]»

این واقعه گویا اشاره دارد به هجوم آقبک به بخارا که به فرمان آباغاخان، ایلخان

مغول در همین تاریخ انجام گرفت. طبق روایت جامع‌التواریخ مردم بخارا به طرز فجیعی قتل عام شدند و مدارس آنجا از جمله مدرسه بزرگ و معظم مسعودبیک ویران و شهر تخریب شد چنان که مدت هفت سال هیچ جانوری در آن حوالی وجود نداشت[۱۸]. او بعد از ترک بخارا سفری طولانی در پیش گرفت که بازگشتی نداشت. دقیقاً نمی‌توان خط سیر عزیز را در این سفر مشخص کرد اما از اشارات او برمی‌آید که وی از بخارا به سوی خراسان حرکت کرده و سفر خویش را به سوی جنوب ادامه داده و بعد از عبور از کرمان، اصفهان و شیراز، در ابرقو ماندگار شده است. عزیز اشاره کرده که برخی از رساله‌های خود را در کدام شهر نوشته است. بنا به گفته وی، رسالهٔ دوم کتاب انسان کامل را پیش از سال ۶۷۵ ق در بحرآباد خراسان بر سر تربت سعدالدین حمویه و رسالهٔ سوم را در کرمان و رسالهٔ چهارم را در سال ۶۸۰ ق در شیراز تالیف کرده است[۱۹]. رسالهٔ بیست و دوم و رساله‌های اضافی اول و دوم انسان کامل در اصفهان نوشته شده است[۲۰].

از قرائن برمی‌آید که نسفی اواخر عمر خود را در ابرقو سپری کرده و در حدود صد سالگی یعنی در سالهای آخر قرن هفتم هجری دار فانی را وداع گفته است. روایت تذکره‌نویسان دربارهٔ تاریخ مرگ او پریشان است. صاحب مجالس العشاق تاریخ وفات او را ۶۱۶ و ۶۶۱ ق و مؤلف ریاض‌العارفین و مجمع‌الفصحاء ۶۱۶ ق می‌داند. در ریحانة‌الادب نیز سال ۶۱۶ ق و در معجم المؤلفین ۶۸۶ ق به عنوان سال وفات او ذکر شده است. نظر دیگران نیز در این باره متفاوت و سالهای ۶۱۶ ق و ۶۸۶ ق سال وفات وی معرفی شده است[۲۱]. به احتمال قوی عزیز نسفی تا سال ۶۹۱ ق در ابرقو در قید حیات بوده، زیرا در رساله‌ای با عنوان معرفت انسان که در مجموعهٔ رساله‌های او با نام انسان کامل از ص ۱۵ - ۳۵ چاپ شده آمده که این رساله در رمضان ۶۹۱ ق در کوه ابرقو نوشته شده است[۲۲]. در بین تذکره‌های عرفانی، مؤلف نفحات‌الانس از او نامی به میان نیاورده است. هرمان لندلت[1] اعتقاد دارد که مسکوت ماندن احوال و زندگی نسفی در

1. Hermann Landolt

نفحات‌الانس نه به این سبب است که جامی او را نمی‌شناخته، بلکه بیشتر از آن جهت است که آرا و دیدگاههای عزیز چندان برای جامی خوشایند نبوده است[۲۳].

۲. جایگاه نسفی در عرفان قرن هفتم هجری

پیش از این اشاره شد که قلمرو اندیشه‌ها و مباحث عرفانی در قرن هفتم هجری وسعت یافت و اصطلاحات و موضوعات فلسفه و کلام در آن راه پیدا کرد از این موضوع نسفی گزارشی به دست می‌دهد که بخوبی روشن می‌سازد در بینش و مبانی فکری اهل معرفت چه تحولی اتفاق افتاده بود:

«جماعتی درویشان - کثّر هم اللّه - که در صحبت یکدیگر می‌بودیم با این بیچاره حکایت کردند که چندین گاه است که ما این الفاظ واسامی که دانایان از علما و حکما و انبیا و اولیا - علیهم الصّلوة و السّلام - گفته‌اند در میان خلق، معروف و مشهور گشته است، می‌شنویم و می‌خوانیم و از حقیقت این الفاظ واسامی بی‌بهره و بی‌نصیبیم [بی‌نصیبیم] همچون لفظ وجود و ربّ و اللّه و خلق و امر و مُلک و ملکوت و مَلَک و شیطان و انسان و آدم و ولی و نبی و سالک و سلوک و شرک و توحید و کفر و ایمان و طاعت و معصیت و مبدأ و معاد و بهشت و دوزخ و حیات و ممات و دنیا و آخرت و شب قدر و روز قیامت و سما و ارض و تبدیل ارض و طیّ سما و صاحب شریعت و قائم قیامت و ختم نبوت و ختم ولایت و مانند این»[۲۴].

گزارش نسفی از آن حکایت می‌کند که در این روزگار نیازهای جدیدی در قلمرو معرفت شناسی به وجود آمده و بر این اساس پرسشهای تازه‌ای مطرح می‌شده که پاسخ به آنها نیاز به طرحی نو در قلمرو عرفان اسلامی داشته است. طرحی که بتواند در قالب یک منظومهٔ منسجم و جامع فکری و عملی به نیازهای موجود پاسخ دهد و اشکالات و ابهامها را بر طرف سازد. برای پایه‌گذاری و ایجاد چنین طرحی ضرورت داشت قلمرو عرفان اسلامی گسترش پیدا کند و در بینش و مبانی عرفانی تحول پدید آید. در این عصر

دو مشرب عمدهٔ عرفانی با ویژگیهای متفاوت رایج بود: یکی اندیشه و تفکر عرفانی نجم‌الدین احمد بن محمد بن عبدالله خیوقی معروف به نجم‌الدین کبری یا شیخ کبری و شیخ ولی تراش که پیروان زیادی از خراسان و ماوراءالنهر تا شام و آسیای صغیر داشت. انبوه پیروان او تصوّف را گسترش دادند و چون مبانی و اصول عرفانی را بر محور شریعت تشریح و تفسیر می‌کردند، در میان عامه جایگاه قبول یافتند[۲۵]. دیگری تفکری بود که در غرب بلاد اسلامی ظهور کرد و با محیی‌الدین بن‌عربی به کمال رسید. مبنای این مشرب فکری، توجه به باطن و تأویل بود. پیروان این مکتب نیز کوشیدند دیدگاههایشان را با شریعت تطبیق دهند و به آیات و احادیث استناد کنند اما ماهیت مباحث آنان چنان بود که برای همه قابل درک و فهم نبود وعده‌ای در برابر نشر و ترویج این اندیشه‌ها واکنش نشان می‌دادند.

قبل از هجوم مغول به ایران، پیروان نجم‌الدین کبری از آسیای میانه به سوی ایران حرکت کردند و از دیگرسو، ابن‌عربی نیز از اندلس به مشرق آمد و تقریباً در یک زمان دو جریان فکری در ایران باهم روبه‌رو شد. حاصل این تلاقی، پیدایش مشرب خاصی در عرفان بود که نه کاملاً ویژگیهای تفکر کبرویه را به همراه داشت و نه پیرو تمام عیار اندیشه‌های ابن‌عربی به شمار می‌رفت. بر این اساس می‌توان مشربهای سدهٔ هفتم هجری را به سه گروه تقسیم کرد:

۱. مشربهایی که در اصول و مبانی و معاملات عرفانی دنبالهٔ تصوف پیش از سدهٔ هفتم هجری به شمار می‌آیند. طریقهٔ نجم‌الدین کبری از مشهورترین و نافذترین آنهاست.

۲. مشربهایی که در بستر این تحول شکل گرفتند و نمایندهٔ کامل سنت عرفانیی محسوب می‌شوند که می‌کوشیدند قلمرو عرفان اسلامی را گسترش دهند و در بینش و اصول عرفان اسلامی تحول پدید آورند. پیشرو این مشربها طریقهٔ عرفانی ابن‌عربی است.

۳. مشربهایی که میان این دو گروه قرار داشتند؛ یعنی هم به مشربهای گروه اول

متمایل و وابسته بودند و هم به موضوعات تازه علاقه نشان می‌دادند و از تحولات این روزگار سخت متأثر بودند. مشرب عرفانی سعدالدین حمویه و عزیز نسفی نمایندهٔ این گروهند[۲۶].

سعدالدین حمویه پیشرو مشربهای گروه سوم محسوب می‌شد زیرا او از یک سو از خلفا و مشایخ نجم‌الدین کبری به شمار می‌آمد و از سوی دیگر با ابن‌عربی ارتباط داشت و تحت تأثیر افکار وی قرار گرفته بود. بعد از سعدالدین، مرید و شاگرد برجستهٔ وی، یعنی عزیز نسفی این مشرب فکری را دنبال کرد و آن را رونق بخشید. ابوالمفاخر یحیی باخرزی عارف دیگری بود که همزمان با نسفی و بعد از او می‌زیست و از پیروان نجم‌الدین کبری به شمار می‌آمد و به تعالیم ابن‌عربی علاقه نشان می‌داد و به سعدالدین حمویه نیز توجه داشت و در ترویج این شیوهٔ فکری کوشید[۲۷]. در واقع می‌توان سعدالدین، نسفی و باخرزی را از مشایخ کبرویه به شمار آورد که بین تعالیم شیخ کبری و طریقهٔ محیی‌الدین بن‌عربی پیوند برقرار کردند.[۲۸]

البته هر چه زمان می‌گذشت میزان قدرت و نفوذ گروه اول کاهش می‌یافت و زمینهٔ ترویج آرا و دیدگاههای گروههای دوم و سوم بیشتر فراهم می‌شد. علاءالدوله سمنانی که از طریق نورالدین عبدالرحمان اسفراینی و شیخ احمد جورفانی نسب عرفانی خود را به شیخ رضی الدین علی لالا از خلفای نجم‌الدین کبری می‌رساند از آخرین مشایخ کبرویه به شمار می‌آید که در پی دفاع از طریقهٔ کبرویه برآمد و به مخالفت با ابن‌عربی و سعدالدین پرداخت. با وجود این، آراء دیگر طریقه‌های عرفانی چندان رواج و قدرت یافته بود که حتی علاءالدوله ناخواسته هم در شیوهٔ طرح مباحث و هم در استنتاج تحت تأثیر این دیدگاهها قرار گرفته و در بعضی از آراء و عقاید از جمله در باب ولایت و نبوت به نتایجی رسیده است که سعدالدین و عزیز نسفی در آثار خویش آنها را بیان کرده‌اند[۲۹].

هانری کوربن مشرب فکری سعدالدین و نسفی را "تصوف شیعی" یا تصوفی که با تشیع واقعی آشنا بود، نام می‌نهد و اعتقاد دارد این همان راهی است که بعد از آنان سید حیدر آملی، میرداماد و ملاصدرا شیرازی آن را ادامه دادند. از ویژگیهای این شیوهٔ فکری

آن است که عروج قلبی روحانی را با ترتیب دقیق فلسفی تشریح و تفسیر می‌کند[۳۰].

بر این اساس، تصوف حقیقی از آغاز پیدایش و ظهور هیچ‌گاه از تشیع جدا نبود جز زمانی که عوامل مذهبی و سیاسی این دو را از هم جدا می‌ساختند. در واقع تصوف بدون تشیع از عمق و گستردگی چندانی برخوردار نبود و تنها دربردارندهٔ احکام و اصولی بود که تزهّد و تشرّع را با لطافت متجلی می‌ساخت و زهدورزی و تقیّد و حفظ شریعت و انجام واجبات شرعی را سفارش می‌کرد در حالی که عرفان شیعی بر مبانی و ارکانی استوار شده بود که آفاقی وسیع را پیش روی پیروانش می‌گشود و با رویکرد معرفت شناسی و هستی شناسی اهداف دیگری را برای آنان تعریف می‌کرد[۳۱]. تصوف در طول تاریخ حیات خود هرگاه به باطن‌گرایی - که از ویژگیهای تفکر شیعی محسوب می‌شد - روی آورد، توفیق یافت از منظری بدیع به بیان حقایق بپردازد. کوربن ظاهر را با شریعت و نبوت و باطن را با حقیقت و امامت انطباق می‌دهد و شیعیان را براساس میزان اعتقاد به آنها به سه گروه اثنی عشری، اسماعیلی و غُلات تقسیم می‌کند و می‌گوید ویژگی شیعهٔ اثنی‌عشری آن است که می‌کوشد ظاهر و باطن و به تعبیر دیگر شریعت و حقیقت و نبوت و امامت از یکدیگر جدا نگردد. اسماعیلیان، باطن را بر ظاهر و امامت را بر نبوت برتری می‌دهند و غُلات بدون آن که ظاهر را قبول داشته باشند تنها به باطن اعتقاد دارند. توجه به ظاهر بدون باطن از حوزهٔ تفکر شیعی خارج است و بی‌توجهی به علم باطن به شمار می‌آید؛ علمی که از طرف پیامبر(ص) به امامان معصوم(ع) رسیده است. از نظر شیعه باطن، محتوای معرفت است و ولایت که نوعی روحانیت به حساب می‌آید با معرفت همراه است و این تقارن سبب آشکار شدن عرفان شیعی گردید[۳۲]. کوربن تصوف را عبارت از کوشش برای درک باطن وحی قرآنی و رهایی از مذهبی می‌داند که تنها به ظاهر احکام شرعی توجه می‌کند و با توجه به این تعریف، تصوف و تشیع را دو نام از یک حقیقت می‌خواند و بر این اساس همهٔ عارفان واقعی را شیعی به شمار می‌آورد و اعتقاد دارد هنگامی که انسان با آراء ابن‌عربی آشنا می‌شود او را همانند متفکری شیعی می‌یابد که به تبیین اعتقادات شیعه پرداخته است[۳۳].

از اواخر قرن ششم و در قرن هفتم هجری، تصوف توجه خویش را بر باطن متمرکز ساخت و در قرن هفتم مبانی عرفان بر پایه باطن و تأویل بنا گذارده شد چندان که عده‌ای اعتقاد پیدا کرده‌اند که این گرایش وسیع به باطن، نتیجه تأثیرپذیری اصول و مبانی عرفان از اسماعیلیه است. به زعم آنها بعد از سقوط الموت، اسماعیلیان به تصوف روی آوردند و عقاید باطنی خویش را در قالب عرفان ترویج کردند. از این روی اندیشه و دیدگاه برخی از عارفان این دوره همچون عزیز نسفی را متأثر از افکار اسماعیلیه می‌دانند. عده‌ای دامنهٔ نفوذ اسماعیلیه را در میان اهل معرفت چندان تأثیرگذار می‌دانند که محتمل می‌شمارند شمس تبریزی از اسماعیلیان و باطنیان بوده که به عرفان روی آورده و مبانی فکری خود را بر این اساس استوار ساخته است[۳۴].

ممکن است دربارهٔ عزیز نسفی نیز چنین تصور شود که شاید بعضی از دیدگاههای وی از اسماعیلیه تأثیر پذیرفته باشد. علاوه بر اشاره جلال‌الدین همایی و هانری کوربن دربارهٔ تأثیر اسماعیلیه بر اهل تصوف و همچنین نظر ماریژان موله در مقدمهٔ فرانسوی کتاب انسان کامل و تأکید ایوانف در راهنمای ادب اسماعیلی دربارهٔ تأثیرپذیری نسفی از اسماعیلیه[۳۵]، هرمان لندلت نیز می‌گوید بعضی از مطالب نسفی توجیه نمی‌شود مگر آن که به گفتهٔ کوربن این سخنان را تأثیر اسماعیلیه بعد از سقوط الموت بر روی تصوف اسلامی بدانیم. در کشف‌الحقایق برخی از آراء او صبغهٔ اسماعیلی دارد بویژه دربارهٔ ارتباط صاحب شریعت و قائم قیامت. از نظر لندلت معرفی یکی از آثار نسفی به نام زبدةالحقایق از سوی اسماعیلیان بدخشان به عنوان یک اثر اسماعیلی، ما را در تشابه آراء نسفی با برخی از عقاید اسماعیلیه بیشتر به تأمل وامی‌دارد[۳۶]. دیدگاههای عزیز دربارهٔ معاد و تعابیری که وی در باب دوزخ، بهشت، عذاب، راحت و ... در روز قیامت مطرح می‌سازد، این گمان را تقویت می‌کند که او اسماعیلی بوده یا از آنان تاثیر پذیرفته است.

دلائلی وجود دارد که نمی‌توان این گمانه‌زنیها را پذیرفت زیرا گرایش به تأویل و باطن که در دیدگاههای عزیز به چشم می‌خورد، نمی‌تواند دلیل قاطعی بر اسماعیلی بودن او

باشد زیرا توجه به باطن و تأویل تنها به نسفی منحصر نمی‌شود و نشانه‌های این تفکر را می‌توان در آثار بسیاری از عارفان دیگر نیز مشاهده کرد. علاوه براین در آثار نسفی، دلایل قابل ملاحظه‌ای وجود دارد که اسماعیلی بودن او را منتفی می‌سازد از جمله این که وی اقوال فقها و گاه متکلمان را به عنوان سخن اهل شریعت نقل و تأیید می‌کند و آنها را اهل ظاهر نمی‌خواند[37]. همچنین او در آغاز کشف‌الحقایق به طور ضمنی شیوهٔ شیعیان را در مخالفت با ابوبکر و عمر نکوهش می‌کند و چنین می‌گوید:

«و اهل رفض در دوستی امیرالمؤمنین علی - کرّم اللّه وجهه - غلو کردند و در حقّ صدیق و فاروق طعن کردند و گفتند که هر که بعد از محمّد - صلّی اللّه علیه و سلّم - بلافصل با علی بیعت نکرد و او را خلیفه و امام ندانست از دایرهٔ ایمان بیرون رفت.[38]»

دیگر آن که وقتی شیخ و استاد او سعدالدین حمویه دربارهٔ امام زمان و قدرت و کمال او به تفصیل سخن می‌گوید، او به نشانه شک و تردید بر مطالب او انگشت ابهام می‌نهد. در این باره چنین می‌نویسد:

«این بیچاره در خراسان در خدمت شیخ سعدالدین بودم و شیخ مبالغت بسیار می‌کرد در حق این صاحب زمان، از قدرت و کمال وی، چنان که از فهم ما بیرون می‌رفت و عقل ما به آن نمی‌رسید. روزی گفتم که یا شیخ کسی که نیامده است، در حق وی این همه مبالغت کردن مصلحت نباشد. شاید که چنین نباشد. شیخ برنجید.[39]»

همچنین تعظیم و تکریم ظاهر شریعت که با عقاید اسماعیلیه سازگاری ندارد در آثار او مکرر سفارش و تأکید شده است[40].

مرحوم عبدالحسین زرین‌کوب دربارهٔ منسوب کردن او به اسماعیلیه می‌نویسد:

«(سخنان او) در بعضی جزئیات یادآور قول اسماعیلیه است در باب تأویل و ظهور قیامت ... به علاوه وجود یک نسفی دیگر به نام ابوالحسن محمدبن احمد که از داعیان

قدیم اسماعیلی بوده است، سبب شده است این صوفی عارف کبروی متمایل به ابن‌عربی و سعدالدین حمویی را که با مترسّمان اهل خانقاه در عصر خویش نمی‌توانسته کنار آید، بعضی به عمد یا اشتباه منسوب به‌اسماعیلیه بدارند. این نسبت ظاهراً نادرست است و در کشف الحقایق هم آن جا که وی از شیعه واسماعیلیه سخن می‌گوید، پیداست که حتی از احوال‌اسماعیلیه الموت اطلاع درست ندارد و آنچه از اسماعیلیه هم می‌داند، مربوط است به اوایل دعوت‌اسماعیلی که در کتابها در دسترس بوده است.[۴۱]»

۳. مقام علمی و عرفانی نسفی

از آثار عزیز بر می‌آید وی بر علوم رایج و رسمی روزگار خود مانند فقه، کلام، فلسفه، طب، تفسیر و حدیث احاطه داشته و با آراء گروهها و مذاهب مختلف در علوم شرعی و حکمی و عرفانی آشنا بوده است. با وجود وسعت اطلاعات علمی و اشراف او بر علوم مختلف ویژگی مهم شخصیت علمی وی آن بود که از تفکری علمی و تحقیقی به معنای دقیق و واقعی کلمه برخوردار بود. در پی حقیقت بود و برای رسیدن به آن هر سختی را تحمل می‌کرد. در کشف‌الحقایق می‌آورد برای این که اطمینان حاصل کند آیا حواس باطن طبق نظر حکما پنج حس است یا بنابر نظر طبیبان سه حس، مدتی دراز به تحصیل طب و معالجهٔ بیماران پرداخته است[۴۲]. این روحیهٔ تحقیقی و علمی وی را واداشت تا با دیدگاهها و عقاید مختلف آشنا شود و در مذاهب اسلامی و حتی غیر اسلامی تحقیق کند. این سعهٔ مشرب نسفی در آثار وی بخوبی بازتاب یافته است. انعکاس دیدگاههای مختلف در تألیفات او موجب شده کتب و رسالات نسفی در شمار منابع مهم تحقیقی عرفان و حکمت اسلامی درآید. عزیز در بیان آراء متعارض و مخالفان چندان پیش می‌رود که گاه متهم می‌شود مذهب و مشرب فکری آنان را اختیار کرده است. مثلاً به رغم آن که وی در بیان دیدگاههای اهل تناسخ به روشنی اختلاف آنها را با اهل حکمت تشریح کرده و گاه به نقد آراء آنها پرداخته است اما عده‌ای وی را به اهل تناسخ منسوب کرده‌اند[۴۳].

عزیز با این روحیهٔ عالمانه و محققانه برای بیان مطالب و مباحث خود شیوه‌ای خاص در پیش می‌گیرد و در تبیین مسائل حکمی و عرفانی دیدگاههای مختلف و متعارض را در کنار هم مطرح می‌کند. عقاید اهل شریعت، اهل حکمت و اهل وحدت سه رکن بیشتر مباحث اوست که گاه عقاید اهل تصوف، اهل تناسخ و اهل حلول نیز بـه آنـها افـزوده می‌شود. البته این بدان معنی نیست که نسفی به نقل آراء دیگران اکتفا کرده و خود تنها نقش یک راوی ساده را بر عهده داشته است. وی با برخورداری از ذهنی نقاد و منطقی مباحث و مطالب خود را در طرحی هدفمند و به صورتی مناسب تنظیم و عقاید مختلف را دسته‌بندی کرده و هر گاه ضرورت داشته به نقد و تحلیل این عقاید پرداخته است. در بسیاری از مواضع نیز او دیدگاههای تازه به دست می‌دهد که از احاطه عزیز بر نحله‌های فکری گوناگون در حکمت و عرفان اسلامی حکایت می‌کند. در واقع نسفی متفکری صاحب رأی و مشرب بود که ضمن اشراف بر آراء گوناگون، خود طرحهای بسیار مهم و بدیعی در حوزهٔ معرفت شناسی و هستی شناسی ارائه کرده که منحصر به فرد است و گاه این دیدگاهها در تعارض با دیدگاههای مشایخ بزرگی چون سعدالدین حمویه و ابن‌عربی قرار دارد. مثلاً دربارهٔ اعیان ثابته چنین می‌نویسد:

«ای درویش، جواهر و اعراض عالم جمله به یک بار در عالم عدم بالقوه موجودند به طریق کلّی. آن جواهر و اعراض را که در عالم عدم بالقوه موجودند به طریق کلی، ماهیات و ممکنات و کلیّات می‌گویند. و آن موجودات بالقوه جمله شیء‌اند و جمله معلوم خدایند ... این اشیاء را ابن‌عربی «اعیان ثابته» می‌گوید و شیخ المشایخ سعدالدین حموی «اشیاء ثابته» می‌گوید و این بیچاره «حقایق ثابته» می‌گوید.[۴۴]»

تفکیک مذاهب مختلف و تعریف او از این مذاهب در آغاز کشف‌الحقایق نشان می‌دهد که نسفی از ابتدا سعی داشته است عقاید مختلف را در یک قالب منظم و منطقی مطرح کند. این نظم و ترتیب تنها در شیوهٔ بیان مطالب به نظر نمی‌آید بلکه در افکار وی نیز این انسجام و نظم بوضوح دیده می‌شود. همین ویژگی موجب شده از افکار وی

طرحها و دیدگاههای مبتکرانه‌ای سرچشمه گیرد که در مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ارزش خاص دارد. او به هماهنگ سازی و تطبیق کردن مراتب مختلف هستی پرداخته و هر مرتبه از وجود را با مراتب دیگر مقایسه کرده و راه شناخت اسرار وجود انسان و عالم هستی را ساده‌تر ساخته است. علاوه بر انطباق عالم صغیر با عالم کبیر که پیش از نسفی در آثار اخوان‌الصفا، ابن سینا و حکمای دیگر نیز مطرح شده، او مراتب دیگر وجود را نیز با هم انطباق داده است. هماهنگ سازی بین نطفهٔ انسان و عالم جبروت، باطن انسان و عالم ملکوت، موالید با لوح محفوظ و نمونه‌های متعدد دیگری که با تفصیل و بیان جزئیات همراه است، چنان زیبا و هماهنگ جلوه می‌نماید که موقع خواندن مطالب اوگاه انسان احساس می‌کند به تماشای یک تابلوی زیبای نقاشی نشسته یا به خواندن غزلی دل‌انگیز مشغول است.

در شکل‌گیری شخصیت علمی و عرفانی عزیز نسفی بسیاری از پیشینیان و هم عصران او تأثیر داشتند. علاوه بر سعدالدین که استاد مسلم اوست وی از استادان دیگری بهره برده که از نام و نشان آنها خبری در دست نیست. خود در این باره چنین می‌گوید:

«ای درویش، این بیچاره در عالم، سفر بسیار کرد و نیز بزرگان بسیار دریافت از علما و حکما و مشایخ و در خدمت هر یکی مدّتها مدید بودم و هرچه فرمودند، کردم از تحصیل و تکرار و از مجاهدت و اذکار، و فواید بسیار از ایشان به من رسید و چشم اندرون من به ملك و ملکوت و جبروت گشاده شد و میدان فکر من فراخ گشت و علما راکه فنون علم داشتند، دوست گرفتم.[۴۵]»

علاوه بر این استادان، مطالعهٔ آثار علمی، ادبی و عرفانی گذشتگان در شکل‌گیری شخصیت علمی نسفی موثر بود. رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا، آثار ابن سینا، اللّمع، کشف المحجوب، رسالهٔ قشیریه، آثار خواجه عبدالله انصاری ، آثار امام محمد غزالی بویژه کیمیای سعادت، احیاءالعلوم‌الدین و مشکات الانوار، آثار عین القضاة همدانی،

رساله‌های تاج‌الدین اشنوی، عوارف المعارف، آثار شیخ اشراق، مرصادالعباد، آثار حکیم سنایی غزنوی، اشعار عطار، افضل الدین کاشانی، آثار ابن عربی، آثار مولانا جلال‌الدین محمد بلخی و آثار و اقوال سعدالدین حمویه از جمله منابعی است که نسفی از آنها استفاده کرده است[۴۶]. همچنین او از دیدگاههای عارفی به نام "ابوتراب نسفی" بهره برده است. گویا او همان ابوتراب نحشبی است که در سال ۲۴۵ ق از دنیا رفته است[۴۷].

استشهاد به سروده‌های جلال‌الدین محمد بلخی معلوم می‌کند که وی احتمالاً با مولانا آشنایی داشته و از آثار او بهره برده است. عزیز در توصیف عالم جبروت در کتاب انسان کامل این دو بیت از مولانا را شاهد آورده است:

چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی　　موسی و فرعون دارند آشتی
چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد　　موسیی با موسیی در جنگ شد[۴۸]

همچنین یکی از رباعیات منسوب به مولانا در انسان کامل و کشف‌الحقایق دیده می‌شود:

ای در طلب گره گشایی مرده　　با وصل بزاده و ز جدایی مرده
ای بر لب بحر تشنه در خواب شده　　وی بر سر گنج از گدایی مرده[۴۹]

علاوه بر این، چند موضوع و حکایت مشابه دیگر در آثار نسفی و مثنوی به چشم می‌خورد از جمله داستان رقابت چینیان و رومیان در نقاشی و صورتگری که در دفتر اول مثنوی و در انسان کامل به آن توجه شده است[۵۰]. همچنین داستان پیل و کوران که در حدیقةالحقیقه سنایی نقل شده و روایت دیگر آن را مولانا در مثنوی به کار برده، در کشف‌الحقایق نیز به آن اشاره شده است[۵۱]. البته به نظر می‌رسد چون مولانا و نسفی هر دو از آثار امام محمد غزالی تأثیر پذیرفته‌اند، سرچشمهٔ این مضامین مشترک و مشابه احیاءالعلوم‌الدین و کیمیای سعادت غزالی یا منابع دیگری باشد و نسفی آنها را عیناً از آثار مولانا نقل نکرده باشد. بویژه در داستان پیل و کوران تفاوت ساختار داستان نسفی و مولانا روشن می‌سازد که این داستان در کشف الحقایق باید از احیاءالعلوم‌الدین یا

حدیقةالحقیقه سنایی نقل شده باشد.

نسفی با شمار زیادی از آثار ادبی آشنایی داشته و خاصه به دیوان شاعرانی که مضامین عرفانی را به نظم کشیده‌اند، توجه خاص نشان می‌داده است. بدین سبب برخی از مضامین دیوان شاعران را در آثار خویش به کار گرفته است. هدایت در ریاض‌العارفین و مجمع‌الفصحا رباعی زیر را به او منسوب می‌کند و یادآور می‌شود که عزیز به سرودن شعر نیز علاقه نشان می‌داده است:

کس در کف ایام چو من خوار مباد — محنت زده و غریب و غمخوار مباد
نه روز و نه روزگار و نه یاد و نه آل — کافر به چنین درد گرفتار مباد[۵۲]

صاحب مجالس العشاق دو بیت زیر را به او نسبت می‌دهد و می‌نویسد در اثر آن، بخارا توسط سواران آباغاخان ویران شد:

ای سیل فنا نام من از یاد ببر — برد از خاکم و ز بنیاد ببر
بر دامن او تا ننشیند گردی — از کوچه او غبارم از باد ببر[۵۳]

محتمل است دو بیت زیر که در کشف‌الحقایق به عزیزی نسبت داده شده و سرایندهٔ آن ناشناس مانده از نسفی باشد:

جویان اتصال بسی خلق و حق عزیز — کز نیستان به هست محال است اتصال
وصل و فراق دو چیز اقتضا کند — اونیست‌جزیکی‌نه فراق است و نه‌وصال[۵۴]

وقتی مضمون این بیتها با دو بیت زیر از ابن عربی مقایسه گردد با توجه به تأثیر ابن عربی بر نسفی این گمان بیشتر تقویت می‌شود:

فَلَمْ يَبْقَ إِلاَّ ٱلْحَقُّ لَمْ يَبْقَ كَاينٌ — فَمَا ثَمَّ مَوْصُولٌ وَ مَاثَمَّ بَائِنٌ
بِذَا جَاءَ بُرهَانُ ٱلْعِيَانِ فَمَا أَرَىٰ — بِعَيْنِي إِلاَّ عَيْنَهُ إِذْ أُعَايِنُ[۵۵]

او در آثار خویش بیش از همه رباعیات بابا افضل کاشانی و اشعار حکیم سنایی غزنوی را نقل کرده است. به سنایی ارادتی خاص داشته و از بیشتر آثار او بهره برده و مضمون برخی از اشعار وی را در نوشته‌های خویش به کار گرفته است[۵۶]. همچنین اشعار عطار و نظامی و ابیات دیگری که سرایندهٔ آنها ناشناس مانده در آثار عزیز

انعکاس یافته است[۵۷].

دیدگاههای عرفانی و شخصیت علمی نسفی در دوران حیات و بعد از مرگ او بین اهل حکمت و عرفان بازتاب متفاوت داشته است. برخی تحت تأثیر شخصیت علمی و عرفانی او قرار گرفتند و اندیشه‌ها و آراء او را تمجید کردند و از آنها سخت بهره گرفتند و گروهی نیز با اندیشه‌هایش به مخالفت برخاستند. به نظر می‌رسد نسفی از همان دوران حیات در کانون توجه معاصران خود قرار داشته است. هرمان لندلت در باب ارتباط نسفی با یکی از معاصرانش به نام نورالدین عبدالرحمن اسفراینی نکتهٔ دقیقی را باشاره مطرح می‌کند که ضروری است به تفصیل به آن پرداخته شود[۵۸]. نورالدین عبدالرحمن اسفراینی که جوانی او همزمان با دوران کهولت نسفی بوده است، در کتاب خویش به نام کاشف‌الاسرار به موضوعی اشاره می‌کند که می‌تواند دلیلی بر ارتباط نسفی و عبدالرحمن اسفراینی باشد. وی دربارهٔ بحث ولایت و نبوت چنین می‌نویسد:

> «وقتی این ضعیف در ولایت جوین در دیهی که آن را «نشکرد» گویند، مقیم بود، جماعتی درویشان حاضر بودند. هرکس را در میان سخنی می‌رفت. ناگاه این سخن در میان آمد که نهایةالاولیاء بدایةالانبیاء و عزیزی روایت کرد از شیخ سعدالدین حمویی - قدّس‌الله روحه‌العزیز - که وی عکس این گفته است. یعنی بدایةالاولیاء نهایةالانبیاء و چون اول بود که این سخن به سمع این ضعیف رسید، حالیا در میان این سخن و سخن دیگران مناقضتی پدید بود ...»[۵۹]

در عبارت اسفراینی عزیزی که سخن شیخ سعدالدین حمویه را روایت کرده است به دلائل زیر می‌تواند همان عزیز نسفی باشد:

الف) بیان عبارت «قدس الله روحه العزیز» در کاشف الاسرار معلوم می‌سازد که این واقعه بعد از وفات سعدالدین اتفاق افتاده است و در شرح زندگانی عزیز نسفی گفته شد که وی بعد از بیرون آمدن از بخارا در سال ۶۷۱ ق به خراسان رفت. بنابراین حضور سعدالدین در خراسان با وقوع این واقعه می‌توانسته است همزمان باشد.

ب) مضمون سخن منسوب به سعدالدین بسیار شبیه است با مطالبی که نسفی در آثار خویش در باب ولایت و نبوت از سعدالدین روایت کرده است. در میان جمعی که سخنشان با اعتقاد سعدالدین موافقت نداشته، کسی چون نسفی که دقیقاً با آرای او آشنایی داشته، می‌توانسته است نظر شیخ سعدالدین را بازگو کند.

ج) تشابه اسم عزیز نسفی با عزیزی در کاشف الاسرار.

سید حیدر آملی، از عارفان برجسته شیعی از عزیز به خوبی نام می‌برد و به تأیید آراء وی می‌پردازد. سید حیدر در جامع الاسرار و منبع الانوار وقتی از نبی و مقام نبوت سخن می‌گوید به کیفیت ارتباط نبی و دوازده امام اشاره می‌کند و ضمن تشریح آرای ابن عربی، سعدالدین حمویه و عزیز نسفی، از اعتقاد آنها دفاع می‌کند[۶۰]. در بین صوفیان اهل تسنن، سید محمد گیسودراز به او توجه کرده و گویا در تألیف کتاب اسماءالاسرار خود از کتاب التنزیل وی بهره برده است. سید محمد نوربخش در سلسلة الاولیاء نام نسفی را در شمار اولیا آورده و ضمن بیان دیدگاههای عزیز به نقد سخنان وی پرداخته است[۶۱].

مقدس اردبیلی در کتاب حدیقةالشیعه، وی را به همراه ابن عربی و عبدالرزاق کاشی قائل به وحدت وجود می‌داند و به ذمّ و نکوهش آنان می‌پردازد[۶۲]. در شرح منظومه او از تناسخیه به شمار آمده است[۶۳]. در طرایق‌الحقایق، معصوم علی‌شاه در شرح زندگی صوفیی به نام آقارضا حضورعلی که در ذی‌القعده ۱۳۱۶ ق از دنیا رفته است، می‌نویسد که او رساله‌ای به نام کنزالمعارف در بحر مخزن‌الاسرار به نظم درآورده و در کنار برخی از عبارات حکمی و احادیث ائمه اطهار - علیهم‌السّلام - اصطلاحات شیخ عزیز نسفی را به نظم کشیده است و چند بیت از این رساله از جمله دو بیت زیر را نقل می‌کند:

تا که شبی باطن لطف صفی   آگهیم داد ز سرّ خفی
چون که شدم واقف اسرار کار   یار بر من بد و من بی‌قرار[۶۴]

۴. آثار نسفی

در قرن هفتم هجری، نثر فارسی نسبت به دوره‌های پیشین از جهت کمی و کیفی

پیشرفت چشمگیری کرد و نویسندگان بزرگی در آن دوره ظهور کردند و آثار ارزشمندی پدید آوردند. یکی از پرکارترین عارفان و نویسندگان این دوره، عزیز نسفی است که تعداد زیادی کتاب و رساله از خود بر جای گذاشته است. آثار نسفی هم در تعداد و هم در محتوا و موضوع، اهمیت زیادی دارد. در این آثار، اقوال و آرای علما، حکما، متکلمان و عارفان جمع گردیده و مبانی عرفانی و حکمی با شیوه‌ای بدیع و مناسب به نگارش درآمده است. آشنایی با آثار و بررسی و تأمل در تألیفات او محققان را با جایگاه عرفان در آن عصر و همچنین منظومهٔ فکری وی آشنا می‌کند. در این بخش ابتدا آثاری که از او به چاپ رسیده، معرفی و بعد از آن ویژگیهای کلی و مهم کتابها و رساله‌های وی تشریح می‌گردد و سرانجام اندیشه‌ها و افکار نسفی نقد و تحلیل می‌شود.

۴-۱. آثار چاپی

۱- انسان کامل: این کتاب که مجموعه رسائل او نیز نامیده می‌شود، دربردارندهٔ یک مقدمه، بیست و دو رساله، یازده رسالهٔ اضافی به همراه خاتمه کتاب منازل السائرین است. بر اساس مستندات، عنوان این کتاب برساختهٔ متأخرین است و نسفی خود تحت عنوان انسان کامل کتاب مستقلی تألیف نکرده است.این کتاب در ۶۰۸ صفحه به چاپ رسیده و دربردارندهٔ مباحث دقیق و مهمی در عرفان و حکمت است. در هر رساله از یک موضوع یا چند موضوع به هم پیوسته سخن به میان آمده و معمولاً هر رساله با یک مقدمه شروع و بعد از شرح و بسط آن موضوع به شیوهٔ علما، حکما یا عرفا، نتیجه‌گیری شده است. این کتاب با بیان شریعت، طریقت و حقیقت آغاز می‌گردد و با خاتمهٔ کتاب منازل السائرین به پایان می‌رسد. محقق فرانسوی، ماریژان موله این کتاب را تصحیح کرده و به چاپ رسانده است. از این کتاب چند چاپ در دست است: چاپ نخست در سال ۱۹۶۳ با همت "قسمت ایران شناسی انجمن ایران و فرانسه" در تهران، انجمن تحقیقات ایرانی در دانشگاه پاریس و کتابخانه j.Maisonneuve در پاریس منتشر شد. سه چاپ دیگر این کتاب به طریق افست با سرمایهٔ کتابخانهٔ طهوری صورت گرفته است.

این کتاب که با همت و کوشش موله در شکل قابل قبولی به چاپ رسیده است به بازنگری دیگری نیاز دارد زیرا در چاپ آن غلطهای زیادی وارد شده که گاه معنای بعضی عبارات را تغییر داده و گاه در مفهوم برخی از جمله‌ها نارسایی به وجود آورده است. به عنوان مثال به چند نمونه اشاره می‌شود:

الف) «آنچه زبده و خلاصهٔ آن جوهر بود، بر سر آمد بر مثال زبدهٔ قند و آنچه در وی (= دُردی) و کدورت آن جوهر بود، در بن نشست بر مثال دروی (= دُردی) قند.[۶۵]

ب) «اکنون بدان که چون خداوند خواست که مراتب اجسام بیافریند به آن دروی (=دُردی) ظلمانی نظر کرد. آن دروی (= دُردی) ظلمانی بگداخت و به جوش آمد. از زبده خلاصهٔ آن دروی (= دُردی) عرش بیافرید ...[۶۶]

در عبارتهای بالا واژه «دُردی » به معنای ته نشین در این کتاب «در وی» آورده است.

ج) «و چون علم و طهارت حاصل کردند، بعد از مفارقت قالب به عالم علوی پیوندند، چنان که گفته شد. و این سخن اصل تناسخ (= اهل تناسخ) است.[۶۷]

واژه «اهل» به اشتباه «اصل» آورده است و مفهوم جمله را تغییر می‌دهد.

د) «بدان که اهل (= اهل تصوف) سه چیز را بغایت اعتبار کنند: اول جدبه (= جذبه) دوم سلوک، سوم عروج و ...[۶۸]»

با توجه به قرینه‌هایی که پیش از این عبارت وجود دارد قطعی است که «اهل» در این عبارت منظور «اهلِ تصوف» است. همچنین واژه جذبه «جدبه» نوشته شده است.

هـ) «ای درویش» هرکه خود را انگشت نمای خلق کرده، خود را شیخی و زهد (=زاهدی) معروف گردانید.[۶۹]»

«زاهدی» را «زهد» آورده است.

گاهی برخی از آیات قرآن به اشتباه نقل شده است: به عنوان مثال: «حتی إِذَا بَلَغَ مغرب الشمسِ وجدها تغرّب فی عین حمیةٌ و وجد عندها قوماً[۷۰]». صورت صحیح آیه چنین است:

حَتّی إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَها تَغْرُبُ فِی عَیْنٍ حَمِئَةٍ ... (۸۶/کهف)

برخی از این اشتباهات که تعدادی از آنها به عنوان نمونه مطرح شد ناشی از اشتباه

در فهم و ضبط واژه‌ها و برخی اشتباه چاپی است. ضرورت دارد این کتاب دوباره تصحیح و متنی منقحّ از آن به دست داده شده و فهارس لازم و تعلیقات مناسب نیز بر آن افزوده شود.

۲- التنزیل: کتابی کوچک و مختصر دربارهٔ مبانی و مسائل عرفانی و حکمی است که نسخهٔ کوچکتر کتاب کشف‌الحقایق به شمار می‌رود. این کتاب در مقدمهٔ کشف‌الحقایق با کتاب دیگر عزیز نسفی یعنی بیان‌التّنزیل یکی شمرده شده است در حالی که بیان‌التّنزیل و التنزیل دو کتاب مجزّا هستند و بیان‌التّنزیل مشروح‌تر و مفصل‌تر از کتاب التنزیل است. دکتر احمد مهدوی دامغانی اشاره می‌کند این کتاب یک بار در مصر به چاپ رسیده است[۷۱].

هرمان لندلت در مقاله"Le paradoxe De la Face De Dieu" در پاورقی می‌نویسد که وی در حال چاپ کتاب التنزیل است و در همین مقاله محتوای این کتاب و مباحث آن را تشریح می‌کند[۷۲].

۳- زبدة‌الحقایق: این کتاب گزیده یک کتاب مفصل به نام مبدأ و معاد است. نسفی در مقدمهٔ این کتاب انگیزه خود را از تألیف آن و انتخاب این نام چنین شرح می‌دهد:

> «جماعت درویشان - کثّرهم اللّه - از این بیچاره درخواست کردند که می‌باید که در معرفت عالم کبیر و عالم صغیر و در معرفت مبدأ و معاد رساله‌ای جمع کنید ... درخواست ایشان را اجابت کردم و آن چنان که ایشان گفته بودند، جمع کردم و آن مجموعه را رسالهٔ مبدأ و معاد نام نهادم. چون بخواندند بعضی گفتند مطول است و سخنان بغایت روشن است و خواص و عوام را از آن بهره است. می‌باید که چنان باشد که جز خواص را از آن نصیبی نباشد. این درخواست دیگر اجابت کردم و رسالهٔ مبدأ و معاد را مختصر کردم و این مختصر را «زبدة‌الحقایق» نام کردم ...[۷۳]»

این کتاب یک مقدمه و دو باب دارد که هر باب دارای سه اصل است. باب اول در معرفت عالم کبیر نگاشته شده و در اصل اول آن سخن اهل شریعت، در اصل دوم سخن

اهل حکمت و در اصل سوم سخن اهل وحدت در بیان عالم کبیر آورده شده است.

باب دوم در بیان عالم صغیر است و در اصل اول این باب، انسان و مراتب انسان، در اصل دوم انطباق انسان صغیر با انسان کبیر و در اصل سوم سلوک و نیت سالک در سلوک تبیین می‌شود.

زبدةالحقایق به وسیلهٔ اسماعیلیان بدخشان به عنوان یک اثر اسماعیلی معرفی شده و برگردان روسی آن جزء پنج رساله درباره آفاق و انفس توسط برتلس در مسکو به چاپ رسیده است[۷۴]. این کتاب دو بار نیز به زبان فارسی در تهران چاپ شده است: یک بار در سال ۱۳۰۳ ق به انضمام مقصدالاقصی، اشعةاللمعات جامی، سوانح احمد غزالی و چند کتاب دیگر چاپ سنگی شده و بار دوم به همراه همین کتابها در یک جلد، به کوشش حامد ربانی در تهران توسط انتشارات گنجینه به چاپ رسیده است.

۴- کشف‌الحقایق: مهمترین کتاب نسفی است. از عنوان کتاب برمی‌آید که انگیزه او در تألیف آن بیان حقایق و معارفی است که تا زمان عزیز کمتر آشکار شده بود. وی در آغاز این کتاب همین موضوع را یادآوری می‌کند و معلوم می‌سازد که بیان این مطالب ممکن است حساسیت بسیاری را برانگیزد و اسباب زحمت او را فراهم کند. به همین دلیل نسفی ادعا می‌کند که تنها یک راوی است و از بیان اعتقاد خود در این نوشته خودداری کرده است:

«بدان که آن چنان که درخواست درویشان بود در هر رساله اول سخن اهل شریعت، باز سخن اهل حکمت، باز سخن اهل وحدت بیان کردم اما آن چه اعتقاد این درویش و اختیار این بیچاره است در این کتاب نیاوردم از جهت آن که بشر همه چیزها را نداند و نه هرچه آدمی داند بتواند گفت و نوشت بلکه از صد هزار کس یک کس دانا باشد و آن که دانا باشد از هزار چیز که بداند یکی بتواند گفت و از هزار چیز که بتواند گفت یکی چنان باشد که بتواند نوشت که نوشته به دست اهل و نااهل افتد و منظور نظر مستعدّ و نامستعدّ شود ...[۷۵]»

از این سخن نسفی و خوابی که وی بیان می‌کند و بعداً شرح داده می‌شود، برمی‌آید که مردم روزگار او، حقایقی را که با مشرب وی و استادش سعدالدین حمویه سازگاری داشت، برنمی‌تافتند و حتی مشایخ تصوف نیز با دیدگاههای آنان مخالفت می‌ورزیدند. نسفی این کتاب را در ده رساله تنظیم و تدوین کرده بود اما به سبب همین شرایط و اوضاع نامناسب که در روزگار او وجود داشت، تنها هفت رساله از اصل کتاب را منتشر ساخت و امروز از سرنوشت سه اصل دیگر و خاتمهٔ کتاب اثری در دست نیست. عزیز سبب این کار، یعنی امتناع از نشر سه رسالهٔ آخر و خاتمهٔ کتاب را راهنمایی و دستور پیامبر اسلام(ص) می‌داند که به همراه استادش در خواب با او سخن گفتند. وی دربارهٔ این خواب چنین می‌نویسد:

«بدان که در ماه جمادی الاول سنهٔ ثمانین و ستمائه در ولایت فارس در شهر ابرقوه بودم از شب دهم یک نیمه گذشته بود. این بیچاره نشسته بود و چراغ درپیش نهاده و چیز می‌نوشت. در آن وقت خواب در ربود. پدر خود را دیدم که از در درآمد. برخاستم و سلام کردم. جواب داد و گفت که رسول با شیخ ابو عبدالله خفیف و شیخ سعدالدین حموی - رحمهماالله - در مسجد جمعه ابرقوه نشسته، تو را می‌طلبند. با پدر به مسجد رفتم، رسول را دیدم با ایشان نشسته. سلام کردم، جواب دادند و هریک مرا بنواختند و چون بنشستم رسول -صلّی اللّه علیه و سلّم- فرمود که امروز شیخ سعدالدین حموی از تو حکایت می‌کرد و خاطرش نگران و متعلق حال تو می‌بود. حکایت آن بود که می‌گفت که معانی که من در چهار صد پاره کتاب جمع کرده‌ام، عزیز آن جمله را در ده رساله جمع کرده و هر چند که من در اخفا و پوشیدن سعی کرده‌ام، او در اظهار کوشیده، اندیشه می‌کنم که مبادا از این رهگذر، ناجنسی آزاری به او برساند. من با شیخ بگفتم که ای شیخ تو خاطر آسوده دار که عزیز در عصمت خدای است و با آن که چنین است برویم و عزیز را بگوییم تا این کتاب را بی‌اجازه ما اظهار نکند. اکنون با تو می‌گوییم که تا از هجرت من هفتصد سال نگذرد این کتاب را درمیان خلق ظاهر مگردان و چون هفتصد سال بگذرد در اغلب مدارس غالباً اوقات طلاب علم در طلب این کتاب بگذرد و معنی این کتاب را بحث کنند.

گفتم یا رسول الله بعضی از این کتاب را نوشته‌اند و به هر طرف برده. رسول فرمود که آنچه خود رفته، رفته، باقی را اظهار مکن.[۷۶]

روایت این خواب از شرایط سخت و دشوار روزگار عزیز حکایت می‌کند که در ترویج اندیشه‌ها و افکار شماری از متفکران مانند عزیز نسفی و سعدالدین حمویه موانعی وجود داشته است. بدین سبب آنها به سالهای بعد از قرن هفتم هجری دل بسته بودند بدان امید که شرایط روزگار تغییر پیدا کند.

البته ادعای دیدن چنین خوابهایی به عزیز نسفی منحصر نمی‌شود و این گونه روایتها در بسیاری از منابع عرفانی به چشم می‌خورد. از جمله دو عارفی که نسفی از آنها تأثیر بسیار پذیرفته است از دیدن چنین خوابهایی خبر داده‌اند. یکی عین القضاة همدانی است که در تمهیدات می‌نویسد:

«دریغا چه خوب بیانی این حدیث را خواستم کردن اما امشب که شب آدینه بود نهم ماه رجب، شیخ ابوعلی آملی - مدّالله عمره - گفت امشب مصطفی را - صلعم - به خواب دیدم که تو عین القضاة و من در خدمت او می‌رفتیم و این کتاب با خود داشتی. مصطفی -علیه‌السلام - از تو پرسید که این کتاب با من نمای. تو این کتاب با وی نمودی. مصطفی - صلعم - این کتاب را گرفت و گفت تو را که به آستین من نه. تو این کتاب به آستین او نهادی. گفت: ای عین القضاة بیش از این اسرار بر صحرا منه. من نیز قبول کردم. از گفتن این ساعت دست بداشتم و همگی بدو مشغول شدیم تا خود کی دیگر بار بفرماید.[۷۷]»

ابن عربی نیز در آغاز فصوص الحکم به خوابی اشاره می‌کند که در آن پیامبر (ص) کتاب فصوص الحکم را به او هدیه کرده و وی را مأمور ساخته است که مطالب این کتاب را به مردم ابلاغ کند. هر چند رؤیای ابن عربی با خواب عین القضاة و عزیز نسفی متفاوت است و ابن عربی برخلاف آنان موظف به آشکار کردن مطالب کتاب فصوص الحکم می‌گردد اما پیشینیه طرح این گونه رؤیاها می‌تواند در بیان خواب عزیز نسفی

مؤثر افتاده باشد[۷۸].

مبدأ تاریخی هفتصد هجری قمری نیز ویژگی خاصی دارد که بی‌ارتباط با خواب عزیز نسفی و مطالب او در این باره نیست. گروهی از جمله سعدالدین حمویه پایان قرن هفتم هجری را پایان دورهٔ قمری به حساب می‌آوردند و آخر عمر دنیا را این زمان می‌دانستند. ظاهراً این اعتقاد در بین عامهٔ مردم وجود داشته که هزارهٔ هفتم یا ششم از هبوط آدم که در آن بعثت حضرت رسول اکرم(ص) واقع شد با انقضای عمر دنیا همراه است و در این باب حدیثی نیز نقل کرده‌اند: عَمْرُ الدُّنْیا سَبْعَةُ آلافٍ وَ بُعِثْتُ اَنـا فِی السَّبْعِ الاَخیرِ مِنْها[۷۹]. مولانا نیز که در همین ایام می‌زیست، در مثنوی به این موضوع اشاره کرده است[۸۰]. مطالبی که نسفی پس از آن خواب در باب اوضاع قرن هفتم و بعد از آن بیان می‌کند به همین موضوع مربوط است که از دیدگاه برخی پایان قرن هفتم، آخر دور قمری و آخرالزمان محسوب می‌شده است. ویژگیهایی که نسفی از قرن هشتم بازگو می‌کند، سیمایی ترسیم می‌شود که در آن عصر، غرور و پندار و خیال محال از دل مردم گم خواهد شد و حقایق چیزها آشکار خواهد گردید. همچنین در این زمان مذاهب مختلف از میان مردم برمی‌خیزد و جمله یک مذهب می‌شوند. تعابیر نسفی دربارهٔ دوران بعد از قرن هفتم همان اوصافی است که برای آخرالزمان بر می‌شمارند[۸۱].

در باب اعتقاد به این که پایان قرن هفتم هجری دوران آخر زمان محسوب می‌شود، نسفی به رغم امیدواری به شرایط مناسبتری در قرن هشتم، واقع بین‌تر و هشیارتر از استاد خود یعنی سعدالدین حمویه بوده زیرا او هم در کشف‌الحقایق و هم در مقصد الاقصی مطالبی را بازگو می‌کند که نشان می‌دهد به این موضوع اعتقاد راسخی نداشته است. در آغاز کشف الحقایق هر چند اوضاع جهان را در قرن هشتم عاری از هرگونه جهل، تفرقه و ناپاکی توصیف می‌کند اما بعد از آن چنان سخن می‌گوید که از تغییر اوضاع نامناسب و دشوار زمان خود حتی در قرن هشتم نیز ناامید است. به تعبیر او این چنین که این ساعت است پیوسته چنین خواهد بود و یک سر موی از این که هست نخواهد گشت[۸۲]. وی در مقصد الاقصی از این صریح‌تر سخن می‌گوید و حتی به مخالفت با

اعتقاد سعدالدین حمویه برمی‌خیزد. در این باره می‌نویسد:

«شیخ سعدالدین حموی در حق این صاحب‌الزمان کتابها ساخته است و مدح وی بسیار گفته است و خبر داده که در این وقت که ما در اوییم بیرون آید اما بیچاره بر آن است که وقت بیرون آمدن وی معلوم نیست. ای درویش، البته بیرون خواهد آمدن که حضرت پیغمبر - صلّی اللّه علیه و سلّم - خبر داده است از آمدن وی و علامت وی گفته است اما معلوم نیست وقت بیرون آمدن وی و به این سخن که شیخ سعدالدین فرموده است که وقت بیرون آمدن وی است بسیار سرگردان شدند که به خود گمان بردند که صاحب‌الزمان ماییم و آن علامات که در حق وی گفته‌اند جمله در حق ما ظاهر خواهد شد و ظاهر نشد و در این حسرت مردند.[۸۳]»

هرچند سه رسالهٔ پایانی و خاتمه کتاب کشف‌الحقایق، امروز در دسترس نیست اما عنوانها و ماهیت مباحث آن روشن است. موضوع رساله هشتم کتاب اللّه و کلام اللّه و قرآن و فرقان بوده است و در رسالهٔ نهم از حقیقت اسلام و ایمان و آن که حقیقت صوم و صلات و زکات چیست و بر کیست سخن به میان آمده است. رسالهٔ دهم به بیان صاحب شریعت و قائم قیامت و تشریح آن که چند دین و شریعت وجود دارد و چرا و چگونه یک شریعت منسوخ می‌گردد و خاتمهٔ کتاب به شرح و بسط کیفیت ختم نبوت و ولایت و ویژگیهای روز قیامت اختصاص داشته است.

این کتاب به اهتمام دکتر احمد مهدوی دامغانی چند بار به چاپ رسیده است. مصحح کتاب مقدمه‌ای کوتاه بر این کتاب نوشته و به همراه چند فهرست، تعلیقات مفیدی بر آن افزوده است. با وجود این، ضروری به نظر می‌رسد با تدوین مقدمه‌ای جامع و تعلیقاتی کامل و همچنین فراهم آوردن فهرستها و نمایه‌های مناسب، اهمیت کتاب و دیدگاهها و اندیشه‌های نسفی و همچنین دقایق و ظرایف متن بیشتر تبیین شود. علاوه بر این متن کتاب به شیوهٔ مناسب و علمی تصحیح نشده است. اختلاف نسخ و ثبت نسخه بدلها کاملاً مشخص نیست و تاکید بر مطالب نسخهٔ اصل سبب شده که برخی از

عبارات و جمله‌های کتاب مفهوم نباشد. مصحح کتاب، بعضی از این نارساییهای نسخه اساس را با شیوه‌ای غیرمعمول در علامت ( ) با نشانه «ظ» و «شاید» یادآوری کرده اما این شیوهٔ غیرعلمی وافی به مقصود نیست. همچنین قالب ظاهری کتاب، عنوان بندیها و کیفیت حروفچینی مطالب یکسان و مطلوب به نظر نمی‌آید. با این که مصحح در مقدمهٔ کتاب تأکید می‌کند که نام اصلی نسفی عزیزالدین است و این که برخی او را عبدالعزیز نامیده‌اند اشتباه است اما در صفحهٔ عنوان، نام مؤلف کتاب شیخ عبدالعزیز بن محمد نسفی نوشته شده است[۸۴]. برای نمونه چند عبارت در زیر نقل می‌شود:

الف) «... و دیگر آن که ضدان بین الوجودین باشند نه بین المختلفین، یعنی ضد میان دو وجود باشد نه میان وجود و لاوجود و مراد ایشان از عدم لاوجودست (کذا- شاید: از لاوجود عدم است).[۸۵]»

ب) «و هرکه به حقایق اشیاء رسد و حقیقت همه چیز را از راه کشف و بیان (کذا فی نسخ شاید: عیان) دریابد و از علم الهی بهره‌مند گردد ...[۸۶]»

ج) «... و اگر آفتی پیدا شود بداند که سبب آن آفت چیست و دفع آن چگونه می‌باید کرد. آب زیادت می‌باید داد یا کم می‌باید کرد؟ و افعال این (کذا- شاید: و امثال این.[۸۷])

د) «ای درویش خدمت کردن به مثابت شخم انداختن است (کذا- ظ: تخم انداختن است) ...[۸۸]»

هـ) «ای بسا عالم که بینوا و گرسنه باشد و زندگانی نه چنان کند که می‌باید و ای بسا جاهل که سیر و با نوا باشد و زندگانی چنان کند که می‌باید (؟ کذا- شاید: نمی‌باید).[۸۹]»

و) «شیخ‌المشایخ شهاب‌الدین سهروردی، روح حیوانی را که از عالم سفلی است می‌گویند و از جنس ارواح بهایم است، نفس می‌گوید و روح انسانی را که از عالم علوی است و از جنس جواهر ملائکه است، روح می‌خواند.[۹۰]»

در جملهٔ اول مفهوم ناقص است زیرا بعد از عبارت "عالم سفلی است" واژه‌ای افتاده است.

در مجموع نسخه‌هایی که مصحح برای تصحیح این کتاب در اختیار داشته اعتباری

ندارند و علاوه بر آن که محتوای آنها قابل اعتماد نیست، کاتبانشان نیز بخشهایی از متن را از قلم انداخته‌اند و این موضوع سبب شده در ساختار اصلی کتاب خدشه و نقصان به وجود آید. بدین جهت ضرورت دارد این کتاب دوباره تصحیح شود[۹۱].

در فهرست کتابهای چاپی فارسی خانبابا مشار آمده که کشف‌الحقایق همراه با مقصد اسنی و منتخب جواهر الاسرار و زبدةالحقایق به اهتمام کیخسرو اسفندیاری در سال ۱۹۲۹ م. در بمبئی چاپ سنگی شده است. دانش پژوه در فرهنگ ایران زمین معلوم می‌کند که این مطلب اشتباه است و مراد، کشف‌الحقایق یا شناسایی به حال حضرت مهربابا و مهراشحام تألیف کیخسرو اسفندیار افسری است که در سال ۱۹۲۹ م. در بمبئی به چاپ رسیده است[۹۲].

۵- مقصد الاقصی: این کتاب در بین آثار نسفی اهمیت خاصی دارد زیرا به تصریح نسفی آرای و عقاید شخصی او تنها در این کتاب بیان شده است[۹۳]. با این اشاره و مطالبی که در مقدمهٔ مقصد الاقصی می‌نویسد مبنی بر این که در این کتاب سخن اهل تصوف و اهل وحدت را خواهم نوشت، معلوم می‌شود آراء اهل تصوف و اهل وحدت که در دیگر آثار او مشروح بیان گردیده، مبنای دیدگاههای اوست[۹۴].

این کتاب هشت فصل و هشت باب و یک خاتمه دارد و در آن مباحثی چون سلوک، انسان کامل، کیفیت خلقت عالم آفرینش، ولایت و نبوت، معرفت انسان و مطالبی در باب وحدت وجود بیان شده است. این کتاب چند بار به زبان ترکی چاپ شده[۹۵] و در تهران همراه کتاب زبدةالحقایق دوبار به طبع رسیده است که ویژگیهای آن پیش از این شرح داده شد.

۴-۲. آثار خطی

تعدادی از آثار نسفی به شرح زیر به صورت نسخهٔ خطی باقی مانده و هنوز به زیور طبع آراسته نشده است:

۱- آغاز و انجام: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره: ۴۰۵/۱۶؛

۲- اتحاد و وحدت، کفر و توحید: کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شماره: ۳۸۸۷/۴؛

۳- اسرار التصوف و خواص الحروف: کتابخانه بایزید ولی‌الدین، شماره: ۱۸۲۵/۱۸. این رساله یک مقدمه، دو اصل و یک خاتمه دارد؛

۴- اسرار القابلیة: کتابخانه بایزید ولی‌الدین، شماره: ۱۸۲۵/۱۱؛

۵- اسرار الوحی: کتابخانه ملک، شماره: ۴۲۵۰/۷؛ کتابخانه ملک، شماره: ۴۳۷۹/۱؛ کتابخانه ملک، شماره: ۴۲۷۵/۲؛ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره: ۲۳۹۸/۱؛

۶- افلاک و انجم کتاب خدایند: کتابخانه ملک، شماره: ۴۰۴۵/۱۷؛ در جبر و اختیار از دیدگاه عرفانی نوشته شده است؛

۷- بیان‌التنزیل: در بخش دوم کتاب به تفصیل معرفی خواهد شد؛

۸- خواص الحروف: کتابخانه بایزید ولی‌الدین، شماره: ۱۸۲۵/۱۹. صحت انتساب این رساله به نسفی معلوم نیست و احتمال دارد که متعلق به صائن‌الدین علی‌بن‌محمد ترکه اصفهانی (۷۷۰ - ۸۳۵) باشد؛

۹- سلوک مقامات: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره: ۴۰۵/۲۰؛

۱۰- شرح ابیاتی از ابن‌فارض: کتابخانه بایزید ولی‌الدین، شماره: ۱۸۲۵/۱۲، در صحت انتساب این رساله به نسفی نیز تردید وجود دارد؛

۱۱- لوح محفوظ و عالم صغیر: کتابخانه ملک، شماره: ۴۰۴۵/۱۸؛ کتابخانه مجلس، شماره: ۴۹۴۹؛

۱۲- لوح محفوظ و جبر و اختیار: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره: ۸۷۶/۱۲؛

۱۳- مبدأ و معاد بر قاعدهٔ اهل حکمت: کتابخانه ملک، شماره: ۴۰۴۵/۸؛ این رساله به درخواست سید تاج‌الدین هادی ابرقوهی نوشته شده است؛

۱۴- مدارج البطون فی ازالة الشکوک: کتابخانه بایزیدولی‌الدین، شماره: ۱۸۲۵/۱؛

۱۵- مذهب‌التصوف و اهله: کتابخانه سلیمانیه، شماره: ۱۲۰۸/۴؛

۱۶- مراتب ارواح (= نزول و عروج): کتابخانه ملک؛ شماره: ۴۰۴۵/۷؛

۱۷- مراتب سبعه باطن: کتابخانه ملک؛ شماره:۴۰۴۵/۳؛

۱۸- مفتاح‌الاسرار: سمنوف در فهرست تاشکند (ص ۲۱۹) کتابی را به نام مفتاح‌الاسرار از آثار نسفی برمی‌شمارد[۹۶]؛

۱۹- مقصدالسائرین:مدینه،عارف حکمه ۵۱:۶۵گ [نسخه‌ها ۵: ۴۵۰ و ۴۵۲]؛

۲۰- منازل‌السائرین: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران؛ شماره:۲۶۸۴/۲؛ بخشهایی از این کتاب در پایان مجموعه رسائل او به نام «الانسان الکامل» چاپ شده است. نسفی در کتاب مقصدالاقصی اشاره می‌کند که دربارهٔ عقل معاش در منزل هفتم منازل السائرین بشرح سخن گفته است[۹۷]؛

۲۱- نبوت و ولایت: پیامبری و پیشوایی: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران؛ شماره: ۴۰۵/۵؛

۲۲- نزول و عروج، مراتب ارواح؛

۲۳- نفس انسانی: کتابخانه‌مرکزی‌دانشگاه تهران، شماره:۴۰۵/۱۹؛

۲۴- نور: کتابخانه‌مرکزی‌دانشگاه تهران،شماره:۴۶۵۰/۱۵؛ در صحت‌انتساب این رساله به نسفی تردید وجود دارد؛

۲۵- وجود: کتابخانه مجلس؛ شماره:۴۹۴۹/۴؛

۲۶- وجود (= هستی): کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره:۴۰۵/۱۴؛ آغاز این رساله با رساله قبل تفاوت دارد؛

۲۷- وحدت وجود: کتابخانه مجلس، شماره:۴۹۴۹/۲؛کتابخانه بنگال: آسیایی ۴/۴ bo (۹۵۳)؛ همراه کشف‌الحقایق و مقصد اقصی، قاهره: دارالکتب ۹ مجامیع فارسی طلعت [مخطوطات ۱:۲۶۰][۹۸].

۵. ویژگیهای آثار نسفی

چنان که پیش از این اشاره شد، مطالب بیشتر کتابهای نسفی براساس آراء اهل شریعت، اهل حکمت و اهل وحدت تنظیم شده وگاه از اهل تناسخ یا گروههای دیگری

همچون اهل حلول و اتحاد نیز سخن به میان آمده است. او در کتاب زبدة‌الحقایق تمام اعتقادات را در چهار دسته تقسیم می‌کند و بر آن است که عقاید مختلفی که در عالم پیدا شده، جمله فروع این چهار اعتقادند. این چهار گروه از نظر او عبارتند از: اهل شریعت، اهل حکمت و دو گروه اهل وحدت[۹۹]. هرچند نسفی در آثار خویش تصریح نکرده که مراد از این چهار گروه چه کسانی هستند اما براساس قرائن و شواهد و بررسی آراء و عقایدی که در آثار وی بیان شده، می‌توان تا حدی ماهیت این گروهها را شناخت. منظور او از آراء اهل شریعت بیشتر سخن اهل سنت و جماعت است که در اصول از مذهب ابوالحسن اشعری پیروی می‌کردند و به حدیث و روایت بسیار پای بند بودند[۱۰۰]. مراد از نظر اهل حکمت دیدگاههای فلاسفهٔ مشاء است، هرچند وی به آراء حکماء اشراق نیز توجه داشته است اهل وحدت به افرادی گفته می‌شود که به وحدت وجود اعتقاد داشتند و خود به دو گروه فرعی تقسیم می‌شوند: یک گروه اصحاب نار یا نافیان و گروه دیگر اصحاب نور یا مثبتان[۱۰۱].

با آن که نسفی در کشف‌الحقایق، خود را تنها راوی عقاید دیگران معرفی و از شرح عقاید شخصی خویش خودداری می‌کند اما به طور محسوس به آراء اهل وحدت گرایش نشان می‌دهد. مقایسهٔ دیدگاههای او در مقصدالاقصی - که به تصریح وی دربردارندهٔ آراء شخصی اوست - با عقاید اهل وحدت که در دیگر آثار وی معرفی شده، نشان می‌دهد اعتقادات شخصی او چندان تفاوتی با آراء اهل وحدت ندارد. در زبدة‌الحقایق نسفی اشاره می‌کند که از بین چهار اعتقادی که توضیح داده شد تنها یک اعتقاد بر حق است و سه اعتقاد دیگر باطلند اما هرکدام از آن گروهها معتقدند که آنها بر حقند[۱۰۲]. هرچند عزیز در این کتاب اشاره نمی‌کند که کدام گروه برحقند اما از مطالب او برمی‌آید که وی یکی از دو گروه اهل وحدت را بر حق می‌داند و از بین این دو گروه نیز بیشتر به اصحاب نور یا مثبتان نظر دارد. نسفی در کتاب انسان کامل در دو بحث مجزا به تقسیم‌بندی انسانها می‌پردازد و مراتب آنها را به طور ضمنی مشخص می‌کند. دربارهٔ دو گروه اهل وحدت در کتاب انسان کامل چنین می‌نویسد:

«بدان که اهل وحدت در منزل ششم‌اند و از منزل هفتم‌اند و اهل وحدت دو طایفه‌اند: یک طایفه در این منزل ششم‌اند که در این رساله تقریر خواهم کرد.[۱۰۳]»

وی در این رساله اعتقاد اصحاب نار را تشریح کرده است. بر این اساس در نظر وی مقام اصحاب نار در منزل ششم و مقام اصحاب نور در منزل هفتم قرار دارد و بدین ترتیب اصحاب نور را بر اصحاب نار برتری داده است.

از دیدگاه نسفی اعتقاد اهل وحدت هم، زمانی کارساز و مفید خواهد بود که معرفت واقعی از آن حاصل شود. به همین سبب او مرتبهٔ اهل معرفت را بالاتر از همه در منزل هشتم تعیین می‌کند و به توصیف ویژگیهای آنان می‌پردازد. در این باره چنین می‌گوید:

«ای درویش، بدان که اهل معرفت مدتها در میان علما بوده‌اند و مدتها در میان حکما بوده‌اند و مدتها در میان اهل تناسخ بوده‌اند و مدتها در میان اهل تصوف بوده‌اند و مدتها در میان اهل وحدت بوده‌اند و در میان هر قومی که بوده‌اند آن قوم گفته‌اند که آنچه حق است با ماست و دیگران بر باطلند.[۱۰۴]»

در این عبارات علاوه بر شرح مقام اهل معرفت، نسفی مراتب انسان را به ترتیب از علما تا اهل وحدت برمی‌شمارد و این موضوع می‌تواند دیدگاه او را دربارهٔ مراتب انسان معلوم کند. بر این اساس می‌توان مقام و مرتبهٔ انسان را از نظر عزیز به ترتیب چنین دانست: اهل شریعت، اهل حکمت، اهل تصوف، اصحاب نار، اصحاب نور و اهل معرفت[۱۰۵].

در باب علل انتخاب این شیوهٔ بیان در آثار او که آراء گروههای مختلف را بدون اشاره به عقاید شخصی خویش بازگو می‌کند، می‌توان به دو علت اشاره کرد: یکی آن که مخاطبان عزیز با مخاطبان دیگر نویسندگان آن دوره متفاوت بوده‌اند. از نحوه سخن وی برمی‌آید که مریدان و مخاطبان او بیشتر از عوام و افراد کم اطلاع بودند و از علوم مختلف بهره‌ای نداشتند. وی برای تفهیم مطالب خویش لازم می‌دید که ابتدا دیدگاههای مختلف

را تشریح و بعد منظور خویش را بیان کند. مؤید این نکته اشکالی است که براساس گفته او در آغاز زبدةالحقایق از سوی خواص بر وی گرفته می‌شود که این کتاب به غایت روشن است و عوام و خواص را از آن بهره است، می‌باید کتابی جمع کنی که جز خواص را از آن نصیب نباشد[۱۰۶].

علت دیگر را می‌توان در شرایط نامناسب و اوضاع دشوار دورهٔ زندگی او جستجو کرد. وی در آثار خویش به افشای حقایقی پرداخته که استادش در پنهان کردن آن حقایق در چهارصد پاره کتاب می‌کوشید. چندان عجیب نبوده است اگر وی برای کشف این حقایق که به مذاق بسیاری سازگار نبوده و گویندهٔ آن در معرض هر آزاری قرار می‌گرفته، خود را تنها یک راوی معرفی و عقاید خویش را در قالب آراء دیگران بازگو کند. در هر حال این شیوهٔ بیان که در واقع نوعی مقایسهٔ افکار و عقاید متفاوت به شمار می‌رود، سبب شده که آثار او ارزش زیادی پیدا کند و هر کس در حد فهم خویش از آن بهره برد.

۶. نثر نسفی

نثر آثار نسفی در میان آثار عرفانی برجسته و ممتاز است. ویژگی مهم نثر نسفی، سادگی و روان بودن آن است. این نثر را می‌توان از امتیاز سهل ممتنع برخوردار دانست زیرا قلم او در عین آن که ساده و روان نوشته به ابتذال کشیده نشده و از حد یک نثر ادبی خارج نگردیده است. نثر او در نهایت سادگی چنان استوار و فخیم است که هر خواننده‌ای درمی‌یابد واژه‌ها و عبارتهای او بجا و مناسب انتخاب شده‌اند و بخوبی پیام نویسنده را به مخاطب منتقل می‌کنند. کوشش برای برقراری ارتباط مناسب با مخاطبان خویش سبب شده او مطالب خویش را در قالبی ساده و بی‌پیرایه ارائه کند. به همین دلیل ویژگی دیگری در نثر او به چشم می‌خورد و آن تکرار است. گاهی واژه‌ها و عبارتها در آثار وی چند بار تکرار می‌شود و در بعضی از مطالب، این تکرار بیش از حد به نظر می‌رسد. سادگی و تکرار و خطابی بودن نثر او برای آن است که وی بتواند حقایق و اسرار را تا حدی که ممکن است با زبانی قابل‌فهم برای مریدان و مخاطبانی که از قال

بهره نبرده‌اند و بیشتر به حال توجه کرده‌اند، بازگو کند. بیان مکرّر عبارت «می‌دانم فهم نکردی، روشن‌تر از این بگویم» در کتابها و رساله‌های نسفی به این دلیل است که وی اطمینان حاصل کند، حقایق و معانی موردنظر را به روشنی به مخاطب خویش منتقل کرده است. از این رو او بعد از بیان این عبارت مطالب خویش را با تفصیل بیشتر و البته با الفاظ و تعابیری متفاوت بیان می‌کند.

هرچند نثر نسفی یکدست و هماهنگ است اما زمانی که از حالت یک راوی خارج می‌شود و به بیان دیدگاهها و احساسات خویش می‌پردازد. کلام او متفاوت می‌شود و سخن او جانی تازه می‌گیرد و جلوه‌ای خاص پیدا می‌کند. در این مواضع قلم وی سبکبارتر و پرنشاط‌تر معانی بلند و دقیق را متجلی و آشکار می‌سازد. او در پایان رساله‌های خویش معمولاً بابی به عنوان نصیحت می‌گشاید و حاصل مطالب خویش را در این نصایح با زبانی سرشار از احساس بازگو می‌کند. در این جا احساسات او با سادگی و روانی نثرش در می‌آمیزد و با تصاویر و تشبیهای ظریف همراه می‌شود. در این بخش سخن او به شعری می‌ماند که از قریحه‌ای توانا و روان تراوش کرده است و هر ذوق سلیمی را خشنود می‌سازد. به عنوان نمونه عبارتهای زیر توجه کنید:

«ای درویش خدای با بنده است. بنده می‌باید که با خدای باشد تا کمال بنده بود. تا دوستی خدای همگی دل بنده را فرو نگیرد، بنده با خدا نتواند بود و چون بنده با خدا باشد اگر نماز گزارد به حضور گزارد و اگر تسبیح گوید به حضور گوید و اگر صدقه دهد به اخلاص دهد. با خدای بودن هنرهای بسیار دارد و بی‌خدا بودن عیبهای بسیار دارد و هر طاعتی که نه به حضور بود آن طاعت صورتی باشد بی‌جان و صورت بی‌جان را قدری نباشد.[۱۰۷]»

***

«بدان ای درویش که گل و خار این وجود با هم است و نوش و نیش این وجود با یکدیگر و به هر جا که فرومی آیند و از هر جا که کوچ می‌کنند باهمند. پس اگر گلی می‌طلبی خار با وی است و اگر نوش می‌خواهی، نیش با وی.[۱۰۸]»

***

«ای درویش، یکی سالک آن است که هر روز چیزی از آن چه ندانسته است، بداند و یاد گیرد و یکی سالک آن است که هر روز خبری از آن چه دانسته است، فراموش کند. در یک طریق وظیفه آن است که هر روز چیزی از کاغذ سپید سیاه کند و در یک طریق ورد آن است که هر روز چیزی از دل سیاه سپید گرداند.[۱۰۹]»

***

«ای درویش جمله مراتب درخت در تخم درخت است. باغبان حاذق در تربیت و پرورش می‌باید تا تمام ظاهر شود. همچنین طهارت و اخلاق نیک و علم و معرفت و کشف‌الاسرار و ظهور انوار جمله در ذات آدمی موجودند، صحبت دانا و تربیت و پرورش می‌باید تا تمام ظاهر شود.[۱۱۰]»

***

«بدان که حوران بهشتی اسرار و مکنونات علومند که از نظر نامحرمان پوشیده و در حجابند. دست نامحرمان از ایشان کوتاه است و به ایشان نمی‌رسد. جمال ایشان از نظر اغیار در خیام است و روی نمی‌نمایند. و پیش از بهشتیان هیچ کس بدیشان نرسیده است و جمله بکرند که اهل حس و خیال را به اسرار و مکنونات علم هرگز راه نبوده است.[۱۱۱]»

۷. تأویل در آثار نسفی

گرایش به تأویل و تمرکز روی باطن از ویژگیهای مهم عرفان در قرن هفتم هجری است. در آثار نسفی نیز این موضوع از محورهای مهم افکار و اندیشه‌های او به شمار می‌رود. عزیز می‌کوشد به باطن هر چیز دست یابد و با تأمل و تعمق در آن، اسرار و رموز الهی را دریابد. در دیدگاه نسفی کوچکترین ذرات تا بزرگترین مخلوقات خداوندی با این شیوه بررسی می‌شوند، بر همین اساس او دربارهٔ نطفه، انسان، عالم کون و فساد، عالم علوی ، ملکوت، جبروت و ... مطالب مهم و دقیقی را بیان می‌کند که در بررسی اندیشه‌های وی به آنها توجه خواهد شد. وی به آیات و مباحث قرآنی نیز با همین دقت نگریسته و کوشیده است علاوه بر ظاهر، از باطن قرآن نیز بهره‌مند گردد. به همین سبب تأویل قرآن محتوای بخشی از آثار او را تشکیل می‌دهد. تأویل قرآن در آثار وی به دو

صورت ظهور می‌کند: یکی تأویل داستانهای قرآن، دوم تأویل آیات قرآن:

۱- تأویل داستانهای قرآن: برداشت نسفی از داستانهای قرآن این تصور را پیش می‌آورد که وی این داستانها را رمزی دانسته و کوشش کرده است آنها را از پوشش رمز بیرون آورد و حقیقت آنها را روشن سازد. او بسیاری از داستانهای پیامبران و اولیا را در قرآن از جمله داستان آدم (ع) و حوّا[۱۱۲]، حضرت ابراهیم(ع)[۱۱۳]، داستان حضرت موسی(ع)[۱۱۴] تأویل کرده است. بیان تأویل همهٔ این داستانها به رغم زیبایی و لطف خاصی که دارد در حوصلهٔ این مبحث نمی‌گنجد. با توجه به این که در تحلیل اندیشه‌های وی نیز به بیشتر این داستانها اشاره شده است، بدین سبب در این جا تنها شرح داستان ذوالقرنین به عنوان نمونه نقل می‌شود:

«چون افول نور (روح انسانی) در جسم است و عروج نور از جسم است پس جسم آدمی هم مغرب و هم مشرق باشد و روح انسانی ذوالقرنین است. یک شاخ وی نزول است و یک شاخ دیگر عروج است. و این ذوالقرنین چون به مغرب رسید، آفتاب را دید که در چشمهٔ گرم غروب می‌کند. «حَتّیٰ إِذٰا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهٰا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَ وَجَدَ عِنْدَهٰا قَوْماً» (۸٦ /کهف). و این چشمهٔ گرم جسم آدمی است.»

«ای درویش، جسم آدمی تا گرم است و حرارت غریزی دارد، آفتاب روح در وی نزول می‌کند و در وی می‌باشد. تا آن گاه که سرد شود و حرارت غریزی در وی نماند. چون سرد می‌شود آفتاب روح از وی عروج می‌کند. پس آفتاب روح در چشمهٔ گرم نزول می‌کند و از چشمهٔ سرد عروج می‌کند. و این ذوالقرنین در مغرب قومی را بیافت که بغایت ضعیف و ناتوان و بغایت نادان و بی‌خبر بودند، در تاریکی مانده و از روشنایی بی‌بهره و بی‌نصیب بودند. و چون به مشرق رسید، قومی را دید که بغایت قوی و توانا و بغایت دانا و باخبر بودند، از تاریکی بیرون آمده و به روشنایی رسیده «حَتّیٰ إِذٰا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهٰا تَطْلُعُ عَلیٰ قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهٰا سِتْراً» (۹۰ /کهف)».

«ای درویش، آن قوم که در مغرب یافت و این قوم که در مشرق دید جمله صفات

روحانی و صفات جسمانی بودند و می‌گویند که ذوالقرنین به جهان تاریک رفت. جهان تاریک جسم است و آب حیات، علم است. چون مغرب و مشرق را دانستی، اکنون بدان که مغرب سدّی است و شرق هم سدّی است و میان مشرق و مغرب بین السدّین است و بین السدّین مشتمل است همه عمر را. و در میان این دو سدّ قومی را یافت و آن قوم از یأجوج و مأجوج شکایت کردند و یأجوج و مأجوج شهوت و غضبند و شهوت و غضبند که فساد می‌کنند و در خرابی می‌کوشند و آن قوم که از یأجوج و مأجوج شکایت کردند، صفات روحانی و قوتهای عقلی بودند. ذوالقرنین با اینان می‌گوید که شما مرا یاری دهید بقوّت تا من میان شما و یأجوج و مأجوج سدّی پیدا کنم «آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ» (۹٦ /کهف). حدید عبارت از سختی و راستی و ثبات است و قهر و منبع نفس است.[115]»

۲- تأویل آیات قرآن: نسفی به آیات بسیاری قرآن در آثار خود اشاره می‌کند و به تناسب موضوع، برداشت باطنی خویش را از آنها شرح می‌دهد. بیان تمام آیات و شرح دیدگاه نسفی در این باره ممکن نیست، تنها به بیان نمونه‌هایی اکتفا می‌شود:

الف) نٓ وَ الْقَلَمِ وَ مَا يَسْطُرُونَ (۱ /قلم): از آیاتی است که چند بار در آثار نسفی با تعابیری متفاوت تأویل شده است. از جمله در کشف‌الحقایق چنین می‌آورد:

«بدان که می‌گویند که اجسام عالمی دارند و در عالم خود موجودند بی‌وجود ارواح، یعنی در وجود خود محتاج به ارواح نیستند و ارواح عالمی دارند و در عالم خود محتاج به اجسام نیستند اما از اتصال هر دو فرزندان حاصل می‌شوند. این است معنی: «نٓ وَ الْقَلَمِ وَ مَا يَسْطُرُونَ.[116]»

ب) مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَآ أَنهَارٌ مِنْ مَآءٍ غَيْرِ اسِنٍ وَ أَنهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَ أَنهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَ أَنهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى. (۱۴/محمد).

دربارهٔ این آیه شریفه که جویهای بهشت را وصف می‌کند، می‌آورد:

«بدان که آب سبب حیات است و منفعت او عام است مر جمله را در جمیع اوقات و مثل این جویهای آب در بهشت جویهای «حیات» است که عام است مر عموم اهل بهشت را... و مثل این جویهای شیر در بهشت جویهای «علوم عوام» است که مبادی و ظواهر علوم است ... و مثل این جویهای عسل در بهشت جویهای «علوم خاص» است ... و مثل این جویهای خمر در بهشت «علوم خاص الخاص» است ... [117]»

ج) وَ التّینِ وَ الزَّیْتُونِ وَ طُورِ سینینَ وَ هٰذَا الْبَلَدِ الأَمینِ (۱ - ۳/التین).
دربارهٔ این آیهٔ شریفه می‌آورد:

«تین عبارت از دوات است که دریای کلّ و جامع نور و ظلمت است، «و الزّیتون» عبارت از عقل اول است که قلم خدای است، «و طورسینین» عبارت از فلک اول است که عرش خدای است، «و هذا البلد الامین» عبارت از انسان کامل است که زبده و خلاصهٔ موجودات است و جامع علوم و مجمع انوار است. «بلد» از جهت آن می‌گویند که انسان کامل مصر جامع است و به تمام اوصاف حمیده و اخلاق پسندیده آراسته است. و «امین» از جهت آن می‌گویند که انسان کامل خوف آن ندارد که از راه بازگردد و ناقص بماند. [118]»

اندیشه‌ها و افکار نسفی به سبب جامعیت و اهمیتی که دارد به طور مستقل بررسی و تحلیل شده است. نظام فکری او را می‌توان بر سه رکن استوار دید: هستی، انسان و سرنوشت انسان بعد از مرگ. به همین دلیل در بخشی از این کتاب که اندیشه‌های او تحلیل شده است سه فصل با عنوان منظومهٔ فکری نسفی در نظر گرفته شد. در این سه فصل دیدگاههای عزیز و همچنین اعتقاد دیگران که در آثار وی انعکاس یافته، بررسی و حتی‌الامکان به پیشینهٔ فکری او اشاره شده است.

پی‌نوشتهای زندگانی نسفی

۱. انسان کامل /۴۰۳؛ دربارهٔ نامها و جغرافیای تاریخی این شهر و اهمیت تاریخی، سیاسی و اقتصادی آن: نک: جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی /۴۹۹ - ۵۰۱؛ کشف‌الحقایق، مقدمه /۱۹ - ۲۳.

۲. کشف‌الحقایق /۸۹.

۳. نک: المصباح، مقدمه /۱۳؛ دنبالهٔ جستجو در تصوف ایران /۱۶۰؛ فرهنگ ایران زمین ۳۰۱/۱۳-۳۰۳؛ کشف‌الحقایق، مقدمه /۲۳ - ۲۴.

۴. سال وفات او را به اختلاف آورده‌اند. برای تفصیل نک: المصباح، مقدمه /۱۲ - ۱۴؛ تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی ۷۲۴/۲.

۵. علاءالدوله سمنانی در چهل مجلس (ص ۲۵۹) می‌نویسد: از شیخ سعدالدین حموی پرسیدند که محیی‌الدین اعرابی را چون یافتی؟ گفت: بحر مواج لانهایته؛ همچنین نک: المصباح، مقدمه /۱۵،۱۹ - ۲۲؛ فرهنگ ایران زمین ۳۰۱/۱۳.

۶. دنباله جستجو در تصوف ایران /۱۲۱.

۷. دربارهٔ توجه ابن عربی و اخوان الصفابه تأویل حروف نک: فتوحات مکیه، السفرالاول، الباب الثانی / ۲۳۱ به بعد؛ رسائل اخوان الصفا و خلان العرفا، الرسالة السابعة عشرة من الجسمانیات الطبیعیات /۸۴ به بعد.

۸. نک: این برگه‌های پیر، رسالهٔ مقاصد السالکین؛ شرح فصوص جندی /۱۲۳ - ۱۲۴؛ کاشف‌الاسرار / ۵۴؛ چهل مجلس /۱۰۱، ۲۵۶، ۲۵۹؛ جامع الاسرار /۲۳۸ - ۲۳۹؛ فوائد الفؤاد /۱۵۶ - ۱۵۸،۲۶۳؛ تاریخ گزیده /۶۷۰؛ سلسلة الاولیا/۴۸ - ۴۹؛ النجوم الزاهرة/۳۰ - ۳۱؛ نفحات الانس /۴۳۲؛ مجمل ۲/ ۱۹۶،۲۶۳؛ حبیب السیر، جزء سوم از مجلد دوم/۲۳۷؛ هفت اقلیم /۸۳۷؛ مجالس المؤمنین ۷۵/۲ - ۷۷؛ ریاض العارفین /۱۲۴ - ۱۲۵؛ مجالس العشاق /۱۱۱ - ۱۱۲؛ روضات الجنات ۱۳۴/۷؛ ریاض الشعرا /۹۰۷ - ۹۰۸؛ المصباح، مقدمه.

۹. مراد المریدین /۱۶۳ - ۱۶۶.

۱۰. برای تفصیل نک: فرهنگ ایران زمین ۳۰۳/۱۳ - ۳۰۶؛ المصباح، مقدمه /۲۶ - ۵۲.

۱۱. نک: مجالس المؤمنین ۷۵/۲؛ دنبالهٔ جستجو در تصوف ایران /۱۱۷.

۱۲. مجالس المؤمنین /۷۶ - ۷۷؛ طرائق ۳۴۱/۲.

۱۳. انسان کامل /۱۰۹؛ جامی در نفحات الانس (ص ۴۳۲) این روایت را دربارهٔ سعدالدین از مؤیدالدین جندی شارح فصوص الحکم نقل می‌کند.

۱۴. مقصد اقصی /۲۳۶ - ۲۳۷.

۱۵. از جمله نک: انسان کامل /۳۲۰ - ۳۲۲؛ مقصد اقصی /۲۴۵ - ۲۴۶؛ برای آشنایی بیشتر با این بحث نک: همین کتاب، منظومهٔ فکری نسفی، اصحاب کمال /۷۱.

۱۶. انسان کامل /۸۰.

۱۷. کشف‌الحقایق /۲.

۱۸. نک: جامع التواریخ ۷۶۶/۲ - ۷۶۷؛ مجالس‌العشاق، /۱۶۳؛ دنباله جستجو در تصوف ایران /۱۶۱؛ Le paradoxe De La "Face De Dieu": AZIZE NASAFI/170 - 171.

۱۹. انسان کامل /۸۰.

۲۰. همان کتاب /۳۴۱.

۲۱. برای تفصیل نک: مجالس العشاق /۱۶۴؛ تاریخ منتظم ناصری ۵۸۴/۲؛ ریاض‌العارفین، /۱۶۶؛ مجمع الفصحا، جلد اول، بخش دوم /۸۶۹؛ معجم المؤلفین ۲۶۲/۵؛ ریحانةالادب ۱۷۲/۲؛ فرهنگ ایران زمین ۱۳/ ۳۰۰.

۲۲. نک: فهرست نسخه‌های خطی فارسی ۱۳۹۸/۲.

23. Le paradoxe De La Face De Dieu/167

۲۴. کشف‌الحقایق، نسخه خطی شماره ۶۴۴۳۶، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، برگ ۲.

۲۵. برای تفصیل نک: دنبالهٔ جستجو در تصوف ایران /۸۱ به بعد؛ برای آشنایی بیشتر با نجم‌الدین کبری و افکار او نک: شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری /۱۹ به بعد.

۲۶. نک: تحول عرفان اسلامی در قرن هفتم هجری و... /۴۷۳ - ۴۷۴.

۲۷. در باره توجه باخرزی به سعدالدین نک: اورادالاحباب ۲۹۳/۲ - ۲۹۴.

۲۸. دنباله جستجو در تصوف ایران /۱۶۰.

۲۹. نک: چهل مجلس /۱۷۲ - ۱۷۴؛ دنباله جستجو در تصوف /۱۶۸ - ۱۷۸.

۳۰. تاریخ فلسفهٔ اسلامی /۴۶ - ۵۳.

۳۱. نک: مولوی نامه ۱۰۴۱/۲ - ۱۰۴۲؛ المصباح، مقدمه /۱۹.

۳۲. تاریخ فلسفه اسلامی /۴۳ - ۴۴.

۳۳. همان / ۴۵.

۳۴. نک: مولوی نامه ۱۰۴۱/۲ - ۱۰۴۲؛ تاریخ فلسفهٔ اسلامی /۴۶،۱۴۳- ۱۴۴.

۳۵. مقدمه انسان کامل /۳۷؛ فرهنگ ایران زمین ۳۰۶/۱۳ - ۳۰۷.

36. Le paradoxe De La Face De Dieu/169,172

۳۷. کشف‌الحقایق، مقدمه /۲۹.

۳۸. همان /۱۲.

۳۹. انسان کامل /۱۲۱.

۴۰. نک: مقصد اقصی /۲۸۴ - ۲۸۵.

۴۱. دنبالهٔ جستجو در تصوف ایران /۱۶۶؛ همچنین نک: مقدمه انسان کامل /۳۷ - ۳۹.

۴۲. کشف‌الحقایق /۸۹.

۴۳. برای تفصیل نک: مولوی نامه ۸۶۲/۲ - ۸۶۷. برای آشنایی بیشتر با کیفیت انعکاس آراء اهل تناسخ در آثار نسفی و نقد آنها نک: کشف‌الحقایق /۶۷، ۹۷، ۱۱۲، ۱۸۷؛ انسان کامل /۲۵۷ - ۲۵۸، ۴۱۷ - ۴۲۰؛ زبدةالحقایق /۳۱۱ - ۳۱۲.

۴۴. انسان کامل /۳۶۴ - ۳۶۵.

۴۵. انسان کامل /۸۰.

۴۶. برای تفصیل نک: تحلیل آثار وی در همین کتاب؛ کشف‌الحقایق، مقدمه /۱۰ و ۱۱؛ فرهنگ ایران زمین ۳۰۷/۱۳.

۴۷. انسان کامل /۲۶۶ - ۲۶۸، ۴۳۰ - ۴۳۲؛ نفحات الانس /۴۹؛ فرهنگ ایران زمین۱۳/۳۰۷.

۴۸. انسان کامل /۳۷۵. ترتیب این دو بیت در مثنوی متفاوت است. نک: مثنوی، دفتر اول /۱۳۰.

۴۹. کشف‌الحقایق /۳۱؛ انسان کامل /۳۸۴؛ برای بررسی صحت انتساب این رباعی به مولانا نک: کشف‌الحقایق، تعلیقات /۳۲۷.

۵۰. انسان کامل /۹۳؛ مثنوی، دفتر اول /۱۶۴ - ۱۶۵.

۵۱. کشف‌الحقایق /۲۴ - ۲۵؛ در حدیقه نک: حدیقة /۶۹ - ۷۰. داستان مذکور در حدیقه با این بیت شروع می‌شود:

بود شهری بزرگ در حد غور | و اندر آن شهر مردمان همه کور

در مثنوی نک: مثنوی، دفتر سوم /۶۳. داستان در مثنوی با این بیت شروع می‌شود:

پیل اندر خانه‌ای تاریک بود | عرضه را آورده بودندش هنود

۵۲. ریاض العارفین /۱۶۶؛ مجمع‌الفصحا، جلد اول، بخش دوم /۸۶۹.

۵۳. مجالس العشاق /۱۶۳ - ۱۶۴.

۵۴. کشف‌الحقایق /۱۵۷، همچنین نک: Le paradoxe De La Face De Dieu/181 - 182.

۵۵. فصوص الحکم /۹۳.

۵۶. نک: همین کتاب /۲۸۴.

۵۷. برای تفصیل نک: کشف‌الحقایق، تعلیقات /۳۲۷ - ۳۳۰.

58. Le paradoxe De La Face De Dieu/171.

۵۹. کاشف‌الاسرار /۵۴؛ علاءالدوله سمنانی در «چهل مجلس» مطالبی قریب به سخن اسفراینی از شیخ خود در بغداد بازگو می‌کند که با توجه به ارتباط علاءالدوله سمنانی و عبدالرحمن اسفراینی این موضوع قابل تأمل است. نک: چهل مجلس /۱۷۴.

۶۰. جامع الاسرار /۲۳۸ - ۲۳۹.

61. Le paradoxe De La "Face De Dieu"/168.

۶۲. حدیقة الشیعه /۵۶۶.

۶۳. «وَ قَدْ جُوزَ بَعْضُ الْعُرَفاءِ کالشَّیخِ النَّسَفِی وَ غیرِه اَنْ یبرزَ رُوحُ الْعارف بعد المفارقةِ فِی الْکُمَّلِ» شرح منظومه /۳۱۴ به نقل از مولوی نامه ۸۶۳/۲.

۶۴. طرایق الحقایق ۴۵۲/۳ - ۴۵۴.

پی‌نوشتهای آثار نسفی

۶۵. انسان کامل /۵۵.

۶۶. همان /۵۷.

۶۷. همان /۷۹.

۶۸. همان /۱۰۲.

۶۹. همان /۲۹۱.

۷۰. همان /۳۴۱.

۷۱. کشف‌الحقایق، مقدمه /۳۰.

۷۲. پروفسور هرمان لندلت در نامه‌ای که برای مصحح فرستاده دربارهٔ کتاب «التنزیل» مطالب مهمی را یادآوری کرده است که در عین حال این اطلاعات با آنچه در مقدمه کتاب بیان‌التّنزیل در معرفی این کتاب نوشته شده متفاوت است. یادداشت ایشان در زیر آورده می‌شود:

«کتاب تنزیل دارای بیست اصل در هشت نسخهٔ خطی موجود است که بیشتر آنها در مقالهٔ Fritz Meier و نیز در مقدمهٔ Marijan Mole بر کتاب انسان کامل توصیف شده است و من به هر دو اشاره کردم (پاورقی شماره ۱۵ و ۱۹). اصلهای دهگانهٔ اول آن با ده اصل کتاب بیان‌التّنزیل هم از نظر موضوعات و هم از نظر ترتیب آنها شباهتی کامل دارد در حالی که ده اصل دیگر در معاملات و شرایط طریقت است. (و اصلهای ۱۲ و ۱۳ خود نیست و می‌گوید که بعد از من برادری خواهد نوشت!) و این قسمت دوم با بیان‌التّنزیل هیچ رابطه ندارد. نسفی ده اصل قسمت اول را در نسف و بخارا نوشته است در حالی که قسمت دوم را بنابر بیشتر نسخه‌ها در بحرآباد خراسان (و یا بنا بر یک نسخهٔ معتبر در سمرقند!) نگاشته است. پس به نظر می‌رسد که بیان‌التّنزیل شرح همین قسمت اول باشد ولیک افتاد مشکلها، من جمله: حجم کتاب تنزیل از آن بیان‌التّنزیل بیشتر است نه کمتر و حتی اگر فقط قسمت اول آن را در نظر بگیریم تقریباً برابر است یا کمی بیشتر نه کمتر. مشکل دیگر این است که باوجود آن که متن بیست اصل کتاب تنزیل در تمام نسخه‌ها تقریباً یکی است مقدمه در دو نسخه کاملاً فرق دارد و بنابراین دو نسخه، همین کتاب دارای بیست اصل را «بیان‌التنزیل» نام نهاده آمده! (برای اطمینان قلب دو صفحه اول تصحیح بنده همراه فرستاده می‌شود.) برای این است که آقای Mole : حدس زده بود که شاید کتاب تنزیل در اصل یک کتاب واقعاً کوچکتری بوده باشد که هیچ نسخه از آن به ما نرسیده است و در این صورت کتاب تنزیل که ما داریم شرح اول آن بوده و بیان‌التّنزیل (که بعد از کشف‌الحقایق نوشته شده است) شرح دوم. و اللهٔ اعلم! همچنین نک:

Le paradoxe De La "Face De Dieu"/168; 183 - 19.

۷۳. زبدةالحقایق /۲۸۶ - ۲۸۷.

۷۴. برای تفصیل نک: فرهنگ ایران زمین ۳۰۸/۱۳ و Le paradoxe De La "Face De Dieu"/169.

۷۵. کشف‌الحقایق /۶.

۷۶. همان /۳ - ۴.

۷۷. تمیهدات /۳۵۳ - ۳۵۴.

۷۸. نک: فصوص الحکم /۴۷.

۷۹. نک: المجالسة ۲۷۸/۳؛ روح المعانی ۲۲۱/۱، ۱۸۱/۴، شرح مثنوی شریف ۱۹۶/۱؛ عده‌ای آن را از موضوعات بر شمرده‌اند: نک: الفردوس ۵۷/۳؛ حلیه ۱۹/۱۰؛ شرح نهج‌البلاغه ۱۹۵/۱۰، ۱۹۷، ۱۳۳/۱۳ - ۱۳۴؛ ارشاد العقل ۱۲۱/۱؛ البحر المحیط ۴۱/۷؛ روح المعانی ۱۳۵/۹؛ کنز العمال ۴۴۴/۶؛ عون المعبود ۳۴۳/۱؛ اللآلی المصنوعة ۳۶۹/۲؛ فیض القدیر ۷۳۱/۳؛ الاسرار المرفوعة ۱۹۹/۱؛ کشف الخفا ۴۱۶/۱.

۸۰.

سایه یزدان بود بندهٔ خدا ‌‌ ‌‌ مرده او زین عالم و زندهٔ خدا

دامن او گیر زوتر بی‌گمان ‌‌ ‌‌ تا رهی در دامن آخر زمان

(مثنوی ۲۸/۱).

81. Le paradoxe De La "Face De Dieu"/172.

۸۲. کشف‌الحقایق /۳.

۸۳. مقصد اقصی /۲۴۵ - ۲۴۶.

۸۴. نک: فرهنگ ایران زمین ۲۰/۱۳.

۸۵. کشف‌الحقایق /۳۴.

۸۶. همان /۷۹.

۸۷. همان /۷۸.

۸۸. همان /۱۲۲.

۸۹. همان /۱۴۸.

۹۰. همان /۷۴.

۹۱. تصحیح تازهٔ کشف‌الحقایق به اهتمام مصحح این کتاب اتمام یافته و در مرکز پژوهشی میراث مکتوب در حال چاپ است.

۹۲. نک: فهرست کتابهای چاپی فارسی /۱۲۶۳؛ فرهنگ ایران زمین ۳۰۸/۱۳.

۹۳. کشف‌الحقایق /۱۰.

۹۴. مقصد الاقصی /۲۱۱.

95. Le paradoxe De La "Face De Dieu"/168.

۹۶. فرهنگ ایران زمین ۳۰۸/۱۳.

۹۷. مقصد اقصی /۲۶۳.

۹۸. برای تفصیل نک: فهرست نسخه‌های خطی فارسی /۱۰۱۴ - ۱، ۱۰۵، ۱۰۱۸، ۱۰۲۷، ۱۰۳۰، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۴۶، ۱۱۴۱، ۱۲۱۴، ۱۳۵۷، ۱۳۵۹، ۱۳۶۹، ۱۳۷۶، ۱۳۹۲، ۱۴۵۱ - ۱۴۵۲، ۱۴۱۴.

۹۹. زبدة‌الحقایق /۳۱۲ - ۳۱۳.

۱۰۰. کشف‌الحقایق، تعلیقات /۳۰۴.

101. Azizi Nasafi and the Essence - Existence Debate/389.

۱۰۲. زبدة‌الحقایق /۳۱۳.

۱۰۳. انسان کامل /۴۲۲.

۱۰۴. همان /۴۳۷.

۱۰۵. برای تفصیل نک: همان/۳۸ - ۴۹، ۴۲۲ - ۴۲۳، ۴۳۶ - ۴۴۱.

۱۰۶. زبدة‌الحقایق /۲۸۶ - ۲۸۷.

۱۰۷. انسان کامل /۳۴۱.

۱۰۸. کشف‌الحقایق /۶۶.

۱۰۹. انسان کامل /۹۳.

۱۱۰. زبدة‌الحقایق /۳۳۴.

۱۱۱. کشف‌الحقایق /۱۸۱.

۱۱۲. کشف‌الحقایق /۶۳؛ انسان کامل /۲۹۹ - ۳۰۱.

۱۱۳. کشف‌الحقایق /۶۱ - ۶۲.

۱۱۴. انسان کامل /۲۶۶ - ۲۹۹.

۱۱۵. همان /۶۵ - ۶۶.

۱۱۶. کشف‌الحقایق /۴۱؛ همچنین نک: همان /۸۳.

۱۱۷. همان /۱۷۹ - ۱۸۰.

۱۱۸. انسان کامل /۱۹۱.

منظومهٔ فکری نسفی

(دیدگاههای وی دربارهٔ هستی، انسان و معاد)

۱. هستی در آثار نسفی

هستی از مهمترین و جامع‌ترین مباحثی است که نسفی در آثار خویش به آن پرداخته و با تعابیری روان و ساده، ضمن روشن ساختن زوایای این موضوع، مراتب هستی، کیفیت آفرینش و ارتباط آنها را با یکدیگر تبیین کرده است.

۱-۱. اقسام وجود

او در این باره، اهل ایمان را به دو گروه: اهل کثرت و وحدت و باز اهل کثرت را به اهل شریعت و حکمت تقسیم می‌کند. تفاوت اساسی بین اهل کثرت و وحدت در آن است که اهل کثرت به بیش از یک وجود و اهل وحدت تنها به یک وجود معتقدند. تفاوت اهل شریعت و حکمت در آن است که اهل شریعت وجود را دو قسم: یکی حادث و دیگری قدیم برمی‌شمارند. وجود قدیم را خداوند و حادث را مخلوق او می‌گویند و اهل حکمت وجود را سه قسم می‌دانند: واجب، ممتنع و ممکن. نسفی به شیوهٔ حکماء مشاء از جمله ابن‌سینا، واجب‌الوجود را مبدأ اول و سرچشمهٔ هستی همهٔ موجودات عالم معرفی می‌کند و با تمییز ممکن و ممتنع الوجود از واجب‌الوجود و تعریف آنها، ممکنات را عالم و کتاب خدا می‌داند. از نظر حکما و عرفا، عالم کتابی سرشار از رموز و اسرار الهی و مرتبه‌ای از سلسله مراتب کلی وجود و یکی از

منازل طریقت است. این مفهوم در آثار عارفانی چون عین القضاة، ابن عربی و صدرالدین قونوی نیز در کانون توجه قرار گرفته است[۱]. در کتاب نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت چنین آمده است:

«در اسلام وحی به صورت یک کتاب آسمانی نازل شده است. تمثیل کلمه و حروف الفبا اهمیت خاصی دارد چنان که در قرآن مجید به آن اشاره شده است. طبیعت کتابی است که حقایق الهی در آن تجلی یافته است و یا بنا به اصطلاح عرفا و حکما قرآن هم تدوینی است و هم تکوینی.[۲]»

نسفی که در این باره مطالب باریک و دقیقی را مطرح می‌کند، براساس آیهٔ شریفهٔ وَ لا رَطْبٍ وَ لا یابِسٍ اِلاّ فِی کِتابٍ مُبِینٍ (۵۹/انعام) عالم را کتابی مشتمل بر تضادها و تکثرات می‌داند و هر جنس از اجناس طبیعت را با یکی از سوره‌های قرآن و هر نوع از انواع را با آیات قرآن و هر موجودی را با یکی از حروف قرآن منطبق می‌سازد و می‌گوید خداوند، این کتاب طبیعت را در مقابل دیدگان انسانها قرار می‌دهد تا انسان با خطوط و حروف آن آشنا گردد[۳].

وی در تبیین نظر اهل حکمت عالم را دو قسم می‌داند: یکی عالم عدم و دیگر عالم وجود. طبق شیوهٔ مشائیان به تعریف این دو عالم می‌پردازد و ماهیت و وجود را تفسیر و عالم وجود را به عالم محسوس و معقول یا عالم ملک و ملکوت تقسیم و اقسام وجود را از دیدگاههای مختلف تشریح می‌کند[۴]. عزیز اختلاف نظر اهل شریعت و حکمت را در این که بین هستی و عدم واسطه‌ای وجود دارد یا نه، مطرح می‌کند و به بیان ماهیّات –که از نظر حکما واسطه بین عدم و وجودند – می‌پردازد[۵]. وی نظر اهل وحدت را که با نظر حکما و علما متفاوت است، چنین بیان می‌کند: چون عدم و وجود نقیض یکدیگرند و بین دو نقیض واسطه‌ای وجود ندارد پس بین وجود و عدم نیز واسطه‌ای نیست[۶]. در کتاب انسان کامل دربارهٔ این موضوع می‌آورد:

«ای درویش، از عالم وجود تا به عالم عدم چندین راه نیست و در میان ایشان تفاوت بسیار نیست. هر دو در هم بافته‌اند و از یکدیگر جدا نیستند. عدم، عالم اجمال است و وجود، عالم تفصیل است. عدم، کتاب مجمل است و وجود، کتاب مفصل است. عدم، لوح ساده است و وجود، لوح منقش است. چون لوح منقش را از نقش پاک کنند، آن لوح در عالم عدم است و چون لوح ساده رامنقش گردانند، آن لوح در عالم وجود است. این مقدار تفاوت است میان عالم وجود و عالم عدم.[۷]»

۱-۲. وحدت وجود

یکی از مباحثی که در آثار نسفی به تفصیل بیان شده و اهمیت فراوانی دارد، تبیین آرا و دیدگاههای اهل وحدت و حقیقت، دربارهٔ وجود است. آنها معتقدند به رغم تضادها و رنگهای مختلف که در عالم وجود خودنمایی می‌کند، هستی پیکری واحد دارد. این اندیشه که با یکی از اشکال وحدت وجود شباهت پیدا می‌کند، به تفاوت و در شکلهای مختلف، بین متفکران بشری از جمله حکمای یونان، هند، ایران پیش از اسلام و نوافلاطونیان راه یافت و تعابیر مختلفی از آن ارائه شد. مثلاً اعتقاد به حلول و اتحاد که شکل افراطی و انحرافی این نظریه به شمار می‌رود، از ارکان مهم فلسفی و مذهبی هندوان محسوب می‌گردد[۸].

از قرن سوم هجری در اقوال و سخنان عارفانی چون بایزید، حلاج، جنید، شبلی، ابوالحسن خرقانی، خواجه عبدالله انصاری، محمد و احمد غزالی و عین القضاة شواهدی وجود دارد که آشنایی عارفان مسلمان را با دیدگاهایی که وحدت شهود نامیده می‌شود، نشان می‌دهد[۹]. از قرن ششم به بعد، این اندیشه که پیش از آن، شکل منسجم و منظمی نداشت، بیشتر در کانون توجه قرار گرفت و سرانجام توسط ابن عربی نظم و رونق خاص یافت. وی بااعتقاد راسخ و پرشور این اصل را از مبانی و بنیانهای مهم و اساسی مشرب فلسفی و عرفانی خویش قرار داد و به شرح و بسط آن پرداخت. او چنان پایه‌های این اندیشه را استوار کرد که بعد از او در بین حکما و عرفا کمتر کسی یافت می‌شود که از تأثیر عمیق و نافذ وی دور باشد[۱۰]. این موضوع که با عنوان وحدت وجود

آوازه پیدا کرده، یک نظریهٔ واحد نیست بلکه دیدگاههای مختلف و گاه متقابلی است که، برای تبیین آنها حکما و عرفا از الفاظ، تعابیر و اصطلاحات مختلفی بهره می‌برند[۱۱].

نسفی از جمله عارفانی است که به وحدت وجود توجه بسیار کرده و بعد از ابن‌عربی برای شرح و بسط آن سخت کوشیده است. او از اندیشه‌ها و افکار ابن‌عربی تأثیر فراوان پذیرفته و به آرا و دیدگاههایی که در قرن ششم و هفتم و پیش از آن رایج بوده نیز توجه داشته و حاصل اندوخته‌ها و همچنین نوآوریهای خود را در طرحی نو و منسجم ارائه کرده است. در واقع مباحث عزیز، آرا و دیدگاههای عارفان مختلف را با مشربهای فکری متفاوت دربر می‌گیرد. بدین جهت مباحث وی دربارهٔ وحدت وجود جامعیت دارد و به ریشه‌ها این مبحث و دیدگاههای مختلف در این باره اشاره می‌کند. او نخستین کسی است که عقاید وحدت وجود را تفکیک کرده و نظام‌مند ساخته است[۱۲]. تقسیم‌بندی نسفی دربارهٔ معتقدان وحدت وجود ابتکاری است. وی اهل وحدت را به دو گروه: اصحاب نار و اصحاب نور تقسیم می‌کند و برای هر یک از این گروهها زیر گروههایی در نظر می‌گیرد و وجوه تسمیهٔ آنان را چنین شرح می‌دهد: اصحاب نار از آن جهت گفته می‌شود که هر کس به این مرتبه رسد همهٔ خیالها و غرورها و پندارهای او نیست می‌گردد و خود او نیز از میان برمی‌خیزد و این صفت آتش است که به هر چیز رسد، نابود می‌کند و سرانجام خود نیز به خاموشی می‌گراید. اصحاب نور از آن وجه گفته می‌شود که هر کس به این مقام رسد، می‌داند که زندهٔ جاوید است و این ویژگی نور است که هستی می‌بخشد. در کتاب بیان‌التّنزیل وی اصحاب نار را نافیان و اصحاب نور را مثبتان می‌نامد[۱۳]. هرچند هرمان لندلت دربارهٔ وجه تسمیهٔ اصحاب نار اعتقاد دارد این موضوع یادآور آتشی است که ابلیس از آن به وجود آمده یا اشاره به آتش دوزخ است و ممکن است نسفی خود به طور مستقل یا از طریق امام محمد غزالی از اندیشه‌های زرتشتی و ایرانیان پیش از اسلام نیز دربارهٔ آتش تأثیر پذیرفته باشد، می‌توان الهام‌بخش نسفی را در طرح این اصطلاحات این حدیث دانست که عین‌القضاة در تمهیدات آن را نقل کرده و درباره آن نکات بدیعی باز نموده است: «اِنَّ اللّه تعالی خَلَقَ نوری مِن نورِ عِزَّتِه و خَلَقَ نورَ

ابلیسِ مِن نارِ عزَّتِه[۱۴]» در این تقسیم‌بندی آراء، خواجه عبدالله انصاری، سهروردی و ابن سبعین در گروه اصحاب نار مطرح می‌شود و آراء اصحاب نور بیشتر با آرای ابن عربی و پیروان او انطباق پیدا می‌کند[۱۵].

وی اعتقاد اصحاب نار را که خود دو گروهند، چنین تشریح می‌کند: اولین گروه اصحاب نار، اعتقاد دارند که وجود، یکی است و آن وجود خداست و به غیر او وجودی دیگر نیست. از نظر آنها عالم، ظاهر و باطنی دارد. ظاهر عالم که عالم اجسام و ظلمت نامیده می‌شود و مرکب، منقسم و فانی است، خلق خداست. این مخلوق وجود حقیقی ندارد و هستی او خیالی و نمایشی است و به خاصیت واجب‌الوجود موجود می‌نماید مانند موجوداتی که در خواب و آینه و آب ظاهر می‌شوند. باطن عالم که عالم ارواح و نور است و مرکب و قابل تجزّی و فانی نیست، خدای خلق خوانده می‌شود که واجب‌الوجود است و هستی او حقیقی است. آنها، باطن عالم را به چراغ یا شمع یا نور تشبیه می‌کنند و ظاهر عالم را به مشکات یا آینه یا دریچه‌هایی که نور از آنها سر بیرون کرده و از نظر آنها این نور است که می‌گوید و می‌شنود و می‌بیند. به اعتقاد آنها خدا، «هستی نیست‌نما» و خلق خدا، «نیستی هست‌نما»ست[۱۶]. ارتباط این هستی حقیقی با عالم اجسام همانند ارتباط هوا با سراب است. سراب، صورت هوا و خیال و نمایش است و هوا به وسیله سراب ظاهر می‌شود. مراد از «إلهی لماذا خَلقتَ الخَلقَ؟ قالَ کنتُ کنزاً مَخفِیّاً فأرَدتُ أن اُعرَفَ فخَلقتُ الخَلقَ لکَی اُعرَفَ» این موضوع است. این، مذهب بسیاری از عرفا از جمله شیخ عبدالله انصاری و شیخ شهاب‌الدین سهروردی است[۱۷].

گروه دوم اصحاب نار مانند گروه اول به یک وجود اعتقاد دارند و عالم را نیز دارای ظاهر و باطن می‌دانند اما برخلاف گروه اول معتقدند که ظاهر و باطن عالم، غیرخداست و استدلال آنها این است که عالم اجسام با عالم ارواح و عالم ظلمت با عالم نور در تضاد و تقابل است و خدای عالم از تضاد و تقابل مبرّاست. خداوند وجودی است فوق عالم اجسام و ارواح و از تضاد و شکل و صورت دور است. ظاهر و باطن عالم یعنی عالم اجسام و ارواح، جمله وجودی خیالی و نمایشی دارند. او بسیاری از مشایخ مغرب از

جمله ابن سبعین را پیرو این مذهب معرفی می‌کند[18].

نسفی اصحاب نور را نیز دو گروه می‌داند و اعتقاد آنان را چنین بیان می‌کند: آنها نیز مانند اصحاب نار به یک وجود معتقدند که آن وجود خداوند تعالی است و برای غیر او هیچ وجودی در نظر نمی‌گیرند اما برخلاف اصحاب نار می‌گویند که هرچه موجود است، جمله وجود خداست زیرا در وجود خدا، دویی و کثرت راه ندارد. پس ضروری است که اول و آخر و ظاهر و باطن، خدا باشد و معنی «هُوَ الاَوَّلُ وَ الآخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيءٍ عَليمٌ» (۳/حدید) این موضوع است[19]. هرچند وجود یکی است اما این وجود، ظاهر و باطن دارد. ظاهر عالم را که عالم اجسام است، خلق می‌گویند و باطن آن را که عالم ارواح گفته می‌شود، امر می‌نامند. گروه اول از اصحاب نور معتقدند که اجسام، عالمی جدای از عالم ارواح دارند و در عالم خود بدون ارواح موجودند. ارواح نیز عالمی مجزا دارند که در آن به اجسام محتاج نیستند. وقتی این دو به هم متصّل شوند، از این وصال فرزندانی به وجود می‌آید. منظور از آیهٔ شریفه «نٓ وَ الْقَلَمِ وَ ما يَسْطُرُونَ» (۱/قلم) این است. آنها بعد از اتصال از یکدیگر جدا می‌شوند و هرکدام به عالم خود می‌روند. «كلُّ شيءٍ يَرجِعُ اِلى أصلِه» و «منه بَدأ و اليه يعود» و «هُوَ الَّذى يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعيدُهُ» (۲۷/روم) با این تعابیر، تفسیر می‌شود. به اعتقاد آنها عالم اجسام، جمله دارای یک روح است یا به تعبیر دیگر، عالم ارواح یک نور است و موجودات عالم دریچه‌ها و روزنه‌هایی هستند که این نور از آنها بیرون می‌آید[20].

گروه دوم اصحاب نور در دو موضوع با گروه اول اختلاف دارند: اختلاف اول را نسفی چنین توضیح می‌دهد:

«یک طایفهٔ دیگر از اصحاب نور می‌گویند که اگرچه عالم اجسام دیگر است و عالم ارواح دیگر، اما از یکدیگر جدا نیستند و هر دو باهمند و امکان ندارد که از یکدیگر جدا باشند و هر دو از نقصان به کمال می‌رسند و باز از کمال به نقصان می‌آیند؛ یعنی از مرتبهٔ خاک و طبیعت خاک به مراتب برمی‌آیند و در هر مرتبه‌ای نام دیگر می‌گیرند. چون جوهر خاک به کمال خود می‌رسد و طبیعت جوهر خاک هم به کمال

خود می‌رسد، آدمی ظاهر می‌شود زیرا که نهایت موجودات هم آدمی است و چون به آدمی رسید، عالم اجسام و عالم ارواح به کمال خود رسیدند و چون به کمال خود رسیدند، بازگشت به اصل خواهد بود ... و این است معنی «کُلُّ شَیءٍ یَرجِعُ إلیٰ أصْلِهِ.[۲۱]»

تفاوت دیگر این گروه با گروه اول در آن است که آنها هر چیز و هرکس را دارای روحی معین می‌دانند. از نظر آنها همان گونه که هرکس قالبی مخصوص دارد از روحی مخصوص نیز بهره‌مند است. اگر چنین نبود و همه یک روح داشتند، لازم می‌آمد که ما از احوال گذشته باخبر باشیم و چنین نیست[۲۲].

هرچند اصحاب نار و اصحاب نور در تبیین وحدت هستی با هم اختلاف دارند اما برخلاف اهل شریعت و حکمت در یک موضوع اتفاق‌نظر دارند و آن این که وجود همیشه بوده و تا ابد نیز چنین خواهد بود[۲۳]. نسفی برای بیان این موضوع تمثیلی می‌آورد:

«آبی روان باشد و به شکل دایره بگردد و بر رهگذر این آب، چهار حوض باشد و در هر حوض، مقداری معین باشد. چون این مقدمات معلوم کردی، اکنون بدان که مقدار آب که در هر حوض باشد، همیشه موجود بوده است و همیشه موجود خواهد بود اگرچه اجزاء آب، دائم در حوضها می‌آیند و می‌روند از جهت آن که آن مقدار از اجزاء آب که در چهار حوض است، همیشه موجود بوده است و خواهد بود، اگرچه دایم روان است و اگرچه در هر چهار حوض، منزل دارد و اگرچه در هر منزلی صورت و نام وی دیگر می‌شود.[۲۴]»

نسفی بعد از تشریح آرای اهل وحدت، اعتقاد آنان را صحیح می‌داند و به تفسیر دیدگاه و اعتقاد اهل کثرت می‌پردازد و تفاوت اساسی آنان را با اهل وحدت دربارهٔ هستی، این می‌داند که اهل کثرت نتوانستند علت وضع اسما را مشخص سازند و به همین دلیل در حجاب اسما باقی ماندند و به شرک و سرگردانی دچار شدند اما اهل

وحدت از ظواهر گذشتند و خورشید حقیقت را از پس ابرهای اسما مشاهده کردند. برای این که سخن او در تشریح آراء اهل وحدت با شائبهٔ حلول و اتحاد در نیامیزد وی مکرر با ردّ و نفی دیدگاههای اهل حلول و اتحاد به تبیین تفاوت آراء اهل وحدت را با اهل حلول و اتحاد تبیین می‌کند[۲۵].

چهار نظریه‌ای که عزیز دربارهٔ وحدت وجود مطرح می‌کند به دیدگاههایی که در هستی‌شناسی بر اساس اعتقاد به اصالت وجود یا ماهیت شکل گرفته‌اند نزدیک می‌شود. تبیین این موضوع که هریک از این آراء با کدام یک از این دیدگاهها تطبیق می‌کند و نسفی خود بر کدام دیدگاه صحه می‌گذارد مجالی دیگر می‌طلبد[۲۶].

در موضوع هستی، نسفی نظر اهل حکمت را در باره تقسیم ممکن‌الوجود به جوهر و عرض به تفصیل بیان می‌کند. این مطالب که به آراء ابن سینا شباهت کاملی دارد، سرانجام به بیان ذات، وجه، نفس، صفت، اسم و فعل منتهی می‌شود و نظر اهل شریعت و حکمت در این موضوع و اسما و صفات مجازی و حقیقی تشریح می‌گردد[۲۷]. به اعتقاد آنها هر چیز که در عالم موجود است، سه مرتبه دارد: مرتبهٔ ذات، مرتبهٔ وجه و مرتبهٔ نفس و از دو صورت نیز برخوردار است: صورت جامعه و صورت متفرقه. علاوه بر آن هر موجود دارای صفات، اسما و افعال نیز هست. مرتبهٔ ذات، مقامی است که هر چیز امکان وجود داشته باشد در آن بالقوه موجود شود و مرتبه وجه، مقامی است که هر چیز امکان وجود داشته باشد در آن بالفعل ایجاد شود. نسفی صورت ذات را صورت جامعه و صورت وجه را صورت متفرقه می‌خواند و امتداد و انبساط وجود را در این مراتب، مرتبهٔ نفس می‌گوید[۲۸]. به شیوهٔ معمول، نسفی این موضوع را نیز با مثالی زیبا تبیین می‌کند:

> «بدان که تخم گندم چون در زمین انداختند، آن تخم، ذات درخت گندم است و چون درخت گندم از عالم اجمال به عالم تفصیل آید و به نهایت خود رسد، آن نهایت درخت گندم، وجه درخت گندم است و مجموع هر دو مرتبه، نفس درخت گندم است. پس درخت گندم را سه مرتبه آمد: مرتبهٔ ذات و مرتبهٔ وجه و مرتبهٔ نفس.

چون ذات و وجه و نفس درخت گندم را دانستی، اکنون بدان که صورت جامعه، صورت ذات است از جهت آن که هر چیز که در درخت گندم پیدا خواهد آمد از ساق و شاخ و برگ و گل و میوه، آن جمله در ذات درخت گندم جمعند و پوشیده و مجملند. و صورت متفرقه، صورت وجه است از جهت آن که هر چیز که در ذات درخت گندم جمع بودند و پوشیده و مجمل بودند، اکنون در مرتبهٔ وجه آن ظاهر شدند و متفرق و منفصل گشتند.[۲۹]»

نسفی این موضوع را دربارهٔ خداوند نیز مطرح می‌کند و می‌گوید خداوند نوری است که احد حقیقی است و ذات، وجه، نفس، صفات، اسامی و افعال دارد. صفات این نور، در مرتبهٔ ذات، اسامی در مرتبهٔ وجه و افعال در مرتبهٔ نفس قرار دارند.

نظر او در این مسأله با دیدگاه استادش سعدالدین حمویه مطابقت کامل دارد. وی در موضوع اسم و صفت خداوند، نظر سعدالدین و صدرالدین قونوی را مطرح و روشن می‌سازد که آرای این دو عارف باهم اختلاف دارد. صدرالدین اسم و صفت خداوند را مترادف و دارای یک معنا می‌داند و سعدالدین با این استدلال که خداوند حکیم، هرگز دو لفظ نمی‌گوید که یک معنا داشته باشد، اسم و صفت را مترادف نمی‌شمارد. از نظر او صفت، صلاحیت و اسم، علامت و فعل، خاصیّت است و صفات در مرتبهٔ ذات و اسامی در مرتبهٔ وجه و افعال در مرتبهٔ نفسند. صدرالدین اعتقاد داشت که صفات حق از وجهی عین ذات و از وجهی دیگر غیرذاتند زیرا همهٔ صفات او نسبی و اعتبارایند. نسفی سرانجام این بحث را با توحید مربوط می‌سازد و براساس آیهٔ شریفه «وَ لِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ» (۱۱۷ /بقره) اعتقاد دارد، انسان به هر چیز روی آورد، به وجه خدا توجه می‌کند اما نباید در این مرحله باقی بماند زیرا موحد واقعی، کسی است که از وجه خدا بگذرد و به ذات او رسد و ذات او را ببیند[۳۰].

۱-۳. عقل، نفس، روح

احادیث اوایل و تأویل آنها از مطالبی است که بیشتر حکیمان و عارفان از جمله نسفی

به آن پرداخته‌اند و با روشن ساختن وجوه مختلف، کیفیت خلقت را بر اساس آن تبیین کرده‌اند. نسفی که رساله‌ای مستقل در این باب تألیف کرده، به این موضوع توجه نشان داده که چرا در این احادیث، جوهر اوّل با اسمهای مختلف نامیده می‌شود؟ او با بیان این که نامهای این جوهر، متعدد است، به این نتیجه می‌رسد که تعدد و تنوع نامهای این جوهر دلیل کثرت آن نیست[۳۱]. اگر یک چیز به صد اعتبار، با صد نام خوانده شود، در آن کثرتی پیدا نمی‌شود[۳۲].

چگونگی آفرینش جوهر اوّل که از آن بیشتر به عقل اول تعبیر می‌شود، در آثار نسفی تشریح و سیمای آن از جنبه‌های مختلف به نمایش گذاشته می‌شود. عقل اول با عقل آدمی تطبیق می‌گردد و هر دو، قلم خدا نامیده می‌شوند: عقل اول در عالم کبیر و عقل انسان در عالم صغیر.

نسفی مانند حکما، اولین مخلوق خدا را در عالم ملکوت، عقل اول و نخستین آفریدهٔ باری تعالی را در عالم ملک، فلک اول می‌داند که همان عرش خداست. عقل اوّل که دریای نور و قلم خدا بود به فرمان خدا بر فلک اول که دریای ظلمت و عرش خدا به شمار می‌رفت، جملهٔ امور - هرچه بود و هست و خواهد بود - را نوشت[۳۳].

کیفیت صدور عقل اول از ذات باری تعالی، براساس اصل الواحدُ لا یَصدُرُ عَنه إلاّ الواحدُ به شیوهٔ حکما در آثار نسفی تبیین می‌شود. پیدایش مراتب مختلف هستی و ارتباط متقابل آن، به دایره‌ای تشبیه می‌گردد که سیر صعودی و نزولی دارد. در سیر نزولی که نزول نامیده می‌شود و چهارده مرتبهٔ وجود را شامل می‌گردد، پیدایش عقول، نفوس عشره، طبایع و عناصر چهارگانه تشریح می‌گردد و در مقابل، ویژگیهای سیر صعودی که عروج گفته می‌شود و آن نیز چهارده مرتبه دارد، بیان می‌شود. زمانی دایره هستی کامل می‌گردد که نزول و عروج به طور کامل صورت گیرد. از نظر نسفی، عقل، نقطهٔ اول و آخر این دایره و انسان میوهٔ درخت وجود است زیرا انسان در آخرین حلقهٔ سلسله مراتب هستی قرار دارد و زمانی کامل می‌شود که به عقل دست یابد. برخلاف نظر اخوان الصفا او به تقدم و تأخر زمانی و مکانی در این باره اعتقادی ندارد و تقدم و

تأخر را تنها از روی رتبه و علت معتبر می‌شمارد. این مراتب با همه تفاوت و تنوعشان کمتر از یک طرفة‌العین پدید می‌آیند. وی که تعابیرش از عقل اول و دیگر عقول با آرای ابن سینا موافقت دارد، عقل اول را مظهر صفات و اسماء خدا می‌داند. عقل اول لطافت و شرافت کامل دارد و عقول و نفوس دیگر به نسبت تقرّبشان به عقل اول، لطیف و شریفند[۳۴].

نسفی کوشیده است نظر اهل شریعت و حکمت را دربارهٔ ابعاد، مراتب و درجات هستی با مضمون آیات و احادیث منطبق کند و گاه به تأویل آیات و احادیث بپردازد. بدین ترتیب مجموعه‌ای از تأویلات قرآنی در آثار وی فراهم آمده که در بردارندهٔ تعابیری تازه و نکاتی بدیع در شناخت هستی است.

به عنوان مثال در آیهٔ شریفهٔ «نٓ وَ الْقَلَمِ وَ مَا یَسْطُرُونَ» (۱ /قلم) لوح را خاک و قلم را طبیعت تأویل می‌کند که خاک، مبدأ عالم اجسام و طبیعت، مبدأ عالم ملکوت است. به همین دلیل خاک را حوا و طبیعت را آدم می‌خواند[۳۵]. همچنین وی نٓ را در این آیهٔ شریفه عالم جبروت و جوهر اول را قلم و مفردات را مَایَسْطُرُونَ می‌داند و مفردات را نویسندگان و مرکبات را کلمات خدا می‌نامد. این نویسندگان همیشه در کارند و کلمات او بی‌نهایت و نامکرر است. وی معنای آیهٔ شریفهٔ «قُلْ لَوْ کٰانَ الْبَحْرُ مِداداً لِکَلِمٰاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ اَنْ تَنْفَدَ کَلِمٰاتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنٰا بِمِثْلِهِ مَدَداً» (۱۰۹ /کهف) را بیان موضوع می‌داند[۳۶].

۱-۴. عالم ملک، ملکوت، جبروت

بیان مراتب و درجات وجود از جمله مباحثی است که عرفا و حکما در مباحث هستی شناسی بر روی آن تمرکز و تاکید می‌کنند و آراء خود را در این باره بر مبنای مراتب وجود شرح می‌دهند. دربارهٔ مراتب و درجات هستی طرحهای متنوعی به دست داده شده که هر یک ویژگیهای خاصی دارند. در یکی از این طرحها، هستی یا عالم به سه مرتبه یا درجه تقسیم می‌شود: جبروت، ملکوت و ملک. نسفی از جمله کسانی است که این طرح را برای بیان مراتب هستی پذیرفته و بخشی از آراء خود را دربارهٔ وجود بر این اساس

تشریح کرده است. وی جبروت را از آن جهت که وجود خارجی ندارد و مبدأ ملک و ملکوت است، «ذات عالم» و «کتاب مجمل» و ملکوت و ملک را که عالم معقول و محسوسند، «کتاب مفصّل» و «وجه عالم» می‌خواند[۳۷].

نسفی جبروت را عالم ماهیّات، کلیّات و ممکنات می‌داند و به بیان ویژگیهای ماهیّت و شرح صلاحیت و خاصیت می‌پردازد. وی که به نظر می‌رسد در این موضوع از ابن‌عربی تأثیر پذیرفته است، مفاهیم فیض اقدس و فیض مقدس را شرح می‌دهد و اشاره می‌کند که جواهر و اعراض عالم، جمله در عالم عدم، بالقوه به طریق کلی وجود دارند و آن موجوداتِ بالقوه، شیء هستند[۳۸].

عزیز بین معدوم ممکن و معدوم ممتنع در شیء بودن، تفاوت قائل می‌شود و می‌گوید ابن عربی این اشیاء یا معدوم ممکن را اعیان ثابته و سعدالدین حموی اشیاء ثابته می‌گویند و او بنا به دلایلی که ذکر می‌کند، برخلاف نظر آنها عنوان حقایق ثابته را برای تسمیهٔ معدومِ ممکن، مناسب‌تر می‌داند[۳۹].

ماهیّات در عالم جبروت مجمل و پوشیده وجود دارند و در ملک و ملکوت مفصل و ظاهر می‌شوند. به همین دلیل، جبروت را لیلة‌القدر و لیلة‌الجمعة و ملک را یوم‌القیامة و یوم‌الجمعة و یوم‌البعث می‌نامد و براساس سخنی از امام صادق(ع) ملکوت را نمودار جبروت و ملک را نمودار ملکوت برمی‌شمارد که از ملک می‌توانند به ملکوت و از آن به جبروت استدلال کنند[۴۰].

۱-۵. عالم علوی و عالم سفلی

عالم علوی یا عالم بقا و ثبات، بر عقول، نفوس، افلاک و انجم و عالم سفلی یا عالم کون و فساد، بر طبایع و عناصر اطلاق می‌شود. گرچه نسفی در تشریح این دو عالم از دیدگاه اهل شریعت و حکمت مطالبی را که بازگو می‌کند شبیه به آراء اخوان الصفا و ابن‌سینا دربارهٔ جهان شناسی است اما در مجموع دیدگاههای او در این باره تحت تأثیر آراء نوافلاطونیان و حکمای اشراق قرار دارد[۴۱]. وی در شرح دیدگاه علما و حکما به این

اختلاف اساسی اشاره می‌کند که از نظر اهل شریعت، عالم علوی و سفلی هر دو حادثند ولی اهل حکمت برآنند که تنها موالید از جهت زمان و علت، حادث محسوب می‌شوند[۴۲]. در کتاب انسان کامل علت این که عالم علوی را عالم بقا و ثبات و عالم سفلی را عالم کون و فساد می‌نامند، تبیین می‌کند و مفردات عالم علوی و سفلی را خزاین خدا به شمار می‌آورد[۴۳].

دربارهٔ عالم علوی و سفلی آنچه به عنوان آراء اهل وحدت در آثار نسفی معرفی شده نکته‌های بدیعی دربر دارد. آنها هر چیز را که علوی و فیض رساننده به مرتبه‌ای پایین‌تر از خود باشد سما و آن چیز که سفلی و فیض گیرنده از مرتبه‌ای بالاتر از خود باشد، ارض می‌نامند. این سما و ارض می‌توانند از عالم اجسام یا عالم ارواح باشند و یک چیز می‌تواند هم ارض و هم سما باشد. آنها با انطباق آسمان با مقام آدم و زمین با مقام حوا، تعداد آسمان و زمین را نامشخص می‌دانند و مرتبهٔ ارض را پیش از مرتبه سما برمی‌شمارند[۴۴]. در این مبحث، نسفی از زبان عارفی به نام ابوتراب نسفی[۴۵]، تفسیر دیگری از عالم علوی و سفلی ارائه می‌دهد که نکته‌های تازه‌ای دربر دارد و با نظر اهل شریعت و حکمت متفاوت می‌نماید و با اعتقاد بسیاری از عرفا نیز موافقت ندارد. در این دیدگاه، افلاک و انجم، عالم سفلی و عناصر و طبایع و موالید، عالم علوی به شمار می‌روند. او نظر ابوتراب را چنین شرح می‌دهد:

«ابوتراب نسفی می‌گوید که تمام موجودات، یک درخت است و فلک اول که فلک الافلاک است، محیط موجودات است و ساده و بی‌نقش است، زمین این درخت است و فلک دوم که فلک ثابتات است، بیخ این درخت است و هفت آسمان که هر یک کوکبی سیّاره‌اند، ساق این درخت است. زحل که از ما دورتر است، زیرتر است و بر آسمان اوّل است و قمر که به ما نزدیکتر است، بالاتر است و بر آسمان هفتم است؛ یعنی هر چیز که به ما نزدیکتر است، بالاتر است و هر چیز که از ما دورتر است، زیرتر است. و عناصر و طبایع چهارگانه، شاخه‌های این درختند و معدن و نبات و حیوان، برگ و گل و میوهٔ این درختند. پس از آن جا که زمین این درخت است تا

به این جا که میوهٔ این درخت است، هر چند بالاتر می آید، نازکتر می‌شود و شریفتر و لطیف‌تر می‌گردد. چون مراتب این درخت را دانستی، اکنون بدان که میوه بر سر درخت باشد و زبده و خلاصهٔ درخت بود و شریفتر و لطیف‌تر از درخت باشد و از درخت هر چیز که به میوه نزدیکتر باشد، بالاتر و شریفتر و لطیف‌تر بود.[۴۶] »

نسفی اعتقاد ابوتراب را به عنوان نظر اهل وحدت می‌پذیرد و به شرح و تفصیل آن می‌پردازد[۴۷].

۱-۶. عالم کبیر و عالم صغیر

در سلسله مراتب وجود، انسان آخرین مرتبهٔ هستی به شمار می‌آید و عالم کبیر در نموداری کوچک در او جای می‌گیرد. به همین دلیل انسان را عالم صغیر و عالم کبیر را در قیاس با آدمی، انسان کبیر می‌نامند. اعتقاد به این که طبیعت دارای وحدت است و بین انسان و طبیعت، روابط باطنی و پنهانی وجود دارد، سبب شده تا حکما این دو مرتبه وجود را با یکدیگر منطبق کنند. این موضوع که نشانه‌های آن در عقاید یونانیان، مسیحیان، چینیان و هندیان قدیم نیز یافت می‌شود در مکتب فلسفی اخوان الصفا بسط پیدا می‌کند و اهمیّتی خاص می‌یابد. توجه به این مطلب که بین دیگر مراتب وجود نیز شباهت یافت می‌شود، موجب شد تا یک مرتبه را رمز و نمودار مرتبهٔ دیگر به حساب آورند و بررسی و شناخت یک مرتبه از وجود را سبب معرفت بر دیگر مراتب هستی بدانند. از این شیوه بیش از همه، اسماعیلیان بهره بردند و آثار آنها مملّو از بیان این تشبیه‌ها و برقراری توازنهاست. از این جهت، علوم طبیعیِ قدیم، پایهٔ علوم ماورای طبیعت محسوب شد و بررسی و شناخت آن نقش مهمی در سیر و سلوک آدمی برای رسیدن به عالم ملکوت داشت و از آن سوی، معرفتِ حقیقتِ انسان، سبب شناخت اسرار خلقت به شمار آمد[۴۸].

برقراری تشابه بین عالم صغیر و عالم کبیر از میدان فکر و اندیشه حکما فراتر رفت و نظر عارفان را نیز به خود معطوف ساخت. این موضوع به تفصیل و با دقت در آثار ابن

عربی و شاگردان او از جمله صدرالدین قونوی تبیین شد و حتی عارفانی همچون عزیز نسفی و عبدالکریم جیلی این عقیده را مبنای بیان حقایق عرفانی خود قرار دادند و کتابهای خود را که شامل بحث در تمام مراتب هستی است، انسان کامل نامیدند[۴۹].

نسفی این موضوع را در بیشتر آثار خود تشریح می‌کند و بسیاری از مطالب دیگر را دربارهٔ وجود و عالم خلقت بر پایهٔ موضوع مطرح می‌سازد. او عالم را از یک وجه علامت و از وجه دیگر نامه می‌خواند و از آن جهت که علامت است، عالم و از وجه دیگر که نامه است کتاب می‌نامد. به اعتقاد وی، خوانندگان این کتاب تنها ملائکه بودند و چون در مقابل آنان که کوچک می‌نمودند، این کتاب بسیار بزرگ بود، خدا در نسخهٔ کوچکتری، این کتاب را باز نوشت و آن کتاب بزرگ را عالم کبیر و این کتاب کوچک را عالم صغیر نامید. بدان جهت که هر چه در آن کتاب بزرگ نوشته شده، در این کتاب کوچک نیز وجود دارد، ابعاد مختلف وجود انسان می‌تواند با مظاهر مختلف عالم آفرینش مقایسه گردد و ویژگیهای متفاوت عالم کبیر - در شکل، تواناییها و خاصیّات - در وجود انسان تفسیر شود و صفات و تواناییها و قالب انسان نیز با مراتب مختلف هستی منطبق گردد[۵۰].

در مقصد اقصی نسفی هر یک از دو عالم کبیر و صغیر را دارای چهار دریا می‌داند که قالب کلی این دو عالم را تشکیل می‌دهد. در عالم صغیر، نطفه در پشت پدر دریای اول و در رحم مادر دریای دوم و ظاهر نطفه که جسم فرزند از آن پدید می‌آید، دریای سوم و باطن نطفه که باطن فرزند از آن هستی می‌یابد، دریای چهارم نامیده می‌شود و با چهار دریا در عالم کبیر که به ترتیب عبارتند از ذات خداوند، عقل اول یا روح اضافی، ظاهر این روح که ملک و باطن آن که ملکوت نامیده می‌شود، مقایسه می‌گردند. برای تکمیل این موضوع، نسفی به تحلیل افعال انسان که خلیفهٔ خدا به شمار می‌رود، می‌پردازد و چگونگی صدور و انجام فعل خلیفهٔ خدا را با افعال خداوند تطبیق می‌کند[۵۱]. عزیز دامنهٔ این تشابه را به دوات، لوح و قلم می‌رساند و با تشریح آنها در عالم کبیر، در عالم صغیر نیز دوات و لوح و قلم در نظر می‌گیرد و آنها را با هم تطبیق و مقایسه می‌کند. البته او به تفاوتهای دوات و لوح و قلم در دو عالم نیز اشاره می‌کند از جمله این که دواتِ عالم کبیر،

مبدأ نزول و دواتِ عالم صغیر، مبدأ عروج است و دیگر آن که چون عالم کبیر، یک عالم است، وقتی کامل گردید، قلم آن خشک شد اما عالم صغیر بی‌حساب و شمار است و قلم مطلق آن هیچ گاه خشک نمی‌شود و همیشه می‌نویسد[۵۲].

۱-۷. ملک و شیطان

از مباحثی که نسفی آن را با عالم صغیر و کبیر مربوط می‌داند و به تشریح آن می‌پردازد، معرفی انواع ملایک، شیطان و ابلیس است. عالم صغیر مرکب از دو عالم ملک و ملکوت است که ملک، خانه و ملکوت، صاحب خانه نامیده می‌شود و این صاحب خانه در مراتب مختلف نامهای متعدد دارد از جمله: طبیعت، نفس، عقل و نوراللّه.

از طبیعت که مرتبهٔ اول است، سه چیز پدید می‌آید: یکی عمارت و فرمانبرداری، دوم فساد و نافرمانی و سوم تکبر و طغیان که آن را به اعتبار اول یعنی آبادانی و فرمانبرداری، مَلَک و به اعتبار دوم، شیطان و به اعتبار سوم، ابلیس می‌گویند. مَلَک، شیطان و ابلیس در واقع یک جوهرند اما به نسبتهای مختلف نامهای متفاوت پیدا می‌کنند. به اعتقاد او صورت و اسم و نسب هیچ اعتباری ندارد و معنی و صفت، دارای اهمیت است. ناپاکی و پلیدی سگ نه به صورت بلکه به صفت اوست و شیطان و ابلیس نیز به دلیل صفت فسادکاری، نافرمانبرداری، عجب و حسد ملعون خدایند. اگر این صفات در انسان نیز به وجود آید وی به شیطان و ابلیس تبدیل می‌شود همچنان که دربارهٔ مَلَک نیز این موضوع صادق است. این ترتیب عالم صغیر، در عالم کبیر نیز وجود دارد.

نسفی علاوه بر بیان تشابه عالم صغیر و کبیر، انواع ملائک و تواناییهای آنان را نیز برمی‌شمارد و نظر سعدالدین حمویه و عین‌القضاة را در این موضوع مطرح و تفسیر می‌کند. به اعتقاد سعدالدین، ملک و شیطان واسطه‌اند و در کتاب انسان کامل از دیدگاه سعدالدین، ملک را کاشف و شیطان را ساتر می‌خواند و از نظر عین‌القضاة، ملک و

شیطان را سبب می‌گوید زیرا ملک، سبب کشف و خیر و رحمت و شیطان، سبب ستر و شرّ و عذاب می‌گردد[۵۳]. وی متأثر از عین‌القضاة هر که را سبب علم، بیداری و عمل نیک است، ملک و هر که را سبب جهل و غفلت و اعمال بد است، شیطان می‌خواند و از این نظر حتی افرادی را که به خواندن قرآن و ذکر حق مشغول باشند اما سبب جهل و غفلت انسان شوند، شیطان می‌خواند. در این باره نسفی به خوابی اشاره می‌کند:

«ای درویش در ولایت خود بودم در شهر نسف. شبی پیغمبر را - صلی اللّه علیه و سلّم - به خواب دیدم. فرمود که یا عزیز دیو «أعوذ خوان» و شیطان «لاحول خوان» را می‌دانی؟ گفتم نی یا رسول اللّه. فرمود که فلانی دیو أعوذ خوان و فلانی شیطان لاحول خوان است، از ایشان بر حذر باش. هر دو رامی‌شناختم و با ایشان صحبت می‌داشتم. ترک صحبت ایشان کردم.[۵۴]»

نسفی همچنین در آثار خود ملائکه علوی و سفلی، انواع، تعداد و وظایف آنها را تشریح می‌کند و ارتباطشان را با عقل توضیح می‌دهد. ملائک جبروت و ملکوت و ملائک ارضی و سماوی و نسبتشان را با ملائکه اعظم شرح می‌دهد و داستان حضرت ابراهیم(ع) را در قرآن تفسیر می‌کند و نقش فرشتگان را در زندگی این پیامبر الهی روشن می‌سازد[۵۵].

۲. انسان در آثار نسفی

انسان در اندیشه‌های نسفی جایگاهی بلند و اهمیّتی خاص دارد. از نظر او آدمی، میوهٔ هستی است و سلسله مراتب وجود در خدمت اوست. آدمی به تنهایی عظمتی همانند مجموعهٔ عالم دارد و مظهر جمیع اسما و صفات الهی است. وی مانند دیگر علما، حکما و عرفا، انسان را مرکب از دو چیز می‌داند: یکی جسم و دیگری روح. جسم از عالم خلق، مرکب و قابل تجزیه است و روح از عالم امر و بسیط حقیقی است و قابل تجزیه نیست. انسان از طریق جسم به تدبیر دنیا و به واسطهٔ روح به کسب آخرت نیازمند می‌شود[۱].

۲-۱. قالب و جسم انسان

نسفی دربارهٔ قالب انسان و چگونگی آفرینش آن، نظر هر سه گروه یعنی اهل شریعت، حکمت و وحدت را بیان می‌کند. سخن او در بیان نظر اهل شریعت به آرای نجم‌الدین رازی نزدیک است. وی همچون مؤلف مرصادالعباد در این باره به این نکته خاص اشاره می‌کند که وقتی گفته می‌شود جسم انسان از خاک آفریده شد، منظور عناصر چهارگانه است. یعنی جسم انسان از چهار عنصر پدید آمد ولی چون خاک ظاهرتر و ملموس‌تر است، در خلقت انسان به آن توجه می‌کنند[۲]. در شرح نظر حکما در

این باره وی با تأثر از ابن سینا به بیان مزاج و تقسیم آن به معتدل و غیرمعتدل می‌پردازد و چگونگی پیدایش مزاج نبات، حیوان و انسان را شرح می‌دهد[۳].

نظر اهل وحدت در این موضوع گر چه مشابه با نظر حکماست اما کامل‌تر از آنان به نظر می‌رسد زیرا آنها با تمییز روح از مزاج، تصویر دقیق‌تری از آفرینش قالب انسان ارائه می‌کنند. در واقع آنها کیفیت خلقت روح را نیز شرح می‌دهند. به اعتقاد اهل وحدت مزاج که از اختلاط عناصر به وجود آمده، سرچشمه جسم نبات، حیوان و انسان است و روح که از امتزاج طبایع عناصر حاصل شده، سبب پیدایش روح آنهاست. تفاوت انسان با نبات و حیوان در میزان اعتدال مزاج آنهاست و انسان از آن جهت بر آن دو برتر است که به اعتدال نزدیکتر است[۴].

دربارهٔ کیفیت خلقت و تکوین جسم انسان، همان گونه که در فصل پیش اشارت رفت، نسفی تصریح می‌کند که انسان یا عالم صغیر در آغاز یک جوهر است که آن را نطفه می‌نامند. تمام اجزاء انسان از جواهر و اعراض و هر چیز که آدمی برای رسیدن به کمال نیاز دارد، در این جوهر، پوشیده و مجمل یافت می‌شود. کمال انسان و بروز و ظهور استعدادها و تواناییهای او به رشد و تکوین این جوهر بستگی دارد. وی کیفیت رشد و تکوین نطفه را در دو شیوه تشریح می‌کند: در شیوهٔ اول که وی کاملاً تحت تأثیر آراء اخوان‌صفاست مراحل تکمیلی نطفه و تبدیل آن را به علقه و مضغه شرح می‌دهد و زمان کامل شدن نطفه را در طول نه ماه با افلاک سماوی منطبق می‌سازد[۵]. در شیوهٔ دوم، او بعد از آن که نطفه را به چهار طبقه تقسیم می‌کند و هر طبقه را به یکی از اخلاط اربعه نسبت می‌دهد و آن را با عناصر چهارگانه منطبق می‌سازد، بتفصیل چگونگی تکوین اعضاء بیرونی و اندرونی و قوای مختلف بدن و روحهای مختلف را تشریح می‌کند[۶].

۲-۲. روح انسانی

نسفی انسان را با حیوانات در داشتن سه روح نباتی، حیوانی و نفسانی شریک می‌داند و به شرح ویژگیهای روح نفسانی می‌پردازد. او روح نفسانی را مدرک و محرّک

می‌خواند و ادراک آن را دو قسم می‌شمارد: یکی ظاهری و دیگر باطنی. وی به شیوه حکما حواس ظاهری یعنی سمع، بصر، شمّ، ذوق و لمس و حواس باطنی را که عبارتند از حس مشترک، خیال، وهم، حافظه و متصرفه همراه با وظایف و ارتباط آنها با یکدیگر تشریح می‌کند. به اعتقاد او امتیاز انسان بر دیگر حیوانات، بهره‌مندی از روحی به نام روح انسانی یا نفس ناطقه است. تفاوت روح انسانی -که با نامهای مختلفی چون قلب، روح، عقل، روح امری، روح ملکی و روح قدسی نامیده می‌شود - با دیگر ارواح در آن است که آنها از عالم سفلی و آن از عالم علوی است. عزیز بعد از بیان وجوه تسمیهٔ نامهای مختلف این روح از نظر اهل شریعت و دیدگاههای مختلف دربارهٔ روح قدسی، اختلاف حکما و علما را در این که آیا این روح در داخل بدن قرار دارد یا نه، بتفصیل توضیح می‌دهد[۷]. او با طرح نظر شیخ شهاب‌الدین سهروردی دربارهٔ نفس و روح انسانی اشاره می‌کند که خداوند در آغاز، روح خاتم‌الانبیا را آفرید و از زبده و خلاصهٔ او، ارواح اولوالعزم و به همین ترتیب ارواح رسل، انبیا، اولیا، اهل معرفت، زهّاد، عبّاد، مؤمنان و طبایع چهارگانه را به وجود آورد و جایگاه آنها را از روح خاتم‌الانبیا تا ارواح مومنان -که نه مرتبه است - در افلاک نُه‌گانه قرار داد. عرش یا فلک‌الافلاک، مقام روح خاتم‌الانبیا و کرسی، مقام ارواح الوالعزم گردید و این ترتیب تا فلک قمر یعنی جایگاه ارواح مؤمنان حفظ شد و طبایع چهارگانه در عالم سفلی استقرار پیدا کرد[۸].

نسفی بعد از تشریح اختلاف اهل حکمت و تناسخ دربارهٔ روح انسانی، دو حدیث «مَن عَرفَ نفسَه فقد عَرفَ ربَّه» و «إنَّ اللّهَ تعالی خَلقَ آدمَ علی صورتِه» را تفسیر می‌کند و نظر محققان اهل شریعت را در این زمینه شرح می‌دهد[۹]. او با استناد به حدیث «أوَّلُ ما خَلقَ اللّهُ رُوحِي ثُمَّ خَلقَ جمیعَ الخلایقَ مِن رُوحِي» به شیوه علما و حکما تبیین می‌کند که اول چیزی که خداوند آفرید، روح حضرت محمد(ص) بود و ارواح همهٔ انسانها را از روح او به وجود آورد. از نظر عزیز مبدأ روح انسان، روح پیامبر اسلام(ص) و مبدأ جسم انسان، حضرت آدم(ع) است و به همین دلیل حضرت محمد(ص) را ابوالارواح و حضرت آدم(ع) را ابوالاجساد می‌نامد. از این جهت او داستان آدم و حوّا را در آثار خویش مکرر

مطرح می‌کند و با بیان آرای اهل شریعت و حکمت به تأویل آن می‌پردازد. به اعتقاد حکما امکان دارد که انسان بدون پدر و مادر به وجود آید اما لازم نیست که این پدر و مادر از نوع انسان باشد. آنها چهار نوع آدم و حوّا در آسمان و زمین برمی‌شمارند و از آدم و حوّا معنای گسترده‌ای به دست می‌دهند. از نظر آنها هر چیز که علوی و مصدر فیض باشد، آدم و هر چیز نسبت سفلی داشته باشد و فیض بپذیرد، حوّا است. نسفی درباره آدم و حوّا و هبوط آنها بر روی زمین نظر خاصی ارائه می‌کند؛ وی آدم را عقل و حوّا را روح، ابلیس را طبیعت، طاووس را شهوت و مار را غضب تفسیر می‌کند و به دنیا آمدن را آن می داند که این جمله در کنار هم جمع گردند و مرگ و از دنیا رفتن را آن تعبیر می‌کند که این جمله پراکنده شوند[۱۰].

۲-۳. ترکیب روح انسانی با قالب (تسویه)

نسفی بعد از معرفی جسم و روح انسان، علت و کیفیت ترکیب روح با جسم را بیان می‌کند و به این سؤال که چرا روح که از عالم علوی است، در جسم که به عالم سفلی نسبت دارد، قرار می‌گیرد و خویش را گرفتار می‌سازد، پاسخ می‌دهد. به اعتقاد وی روح بالقوه دارای کمال است و برای آن که این کمال بالفعل حاصل گردد، نیاز دارد با قالب انسان ترکیب شود و غیر از این راهی وجود ندارد تا کمال روح تحقق یابد. وی چگونگی ترکیب روح را با جسم از دیدگاه اهل شریعت و حکمت، مشروح بیان می‌کند و براساس آیهٔ شریفهٔ «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (۷۲/ص) به تفسیر «تسویه» می‌پردازد[۱۱].

عزیز متفاوت با نظر اهل شریعت و حکمت، از تسویه تفسیر دیگری را بر مبنای دیدگاه ابن عربی به دست می‌دهد. وی برای شرح این نظر، روح انسانی را از این جهت که خداوند آن را به خود اضافه و منسوب کرد، روح اضافی می‌نامد و اشاره می‌کند که آدمی تا از مرتبه بهایم، سباع، شیاطین و حتی ملائکه درنگذرد و استعداد حاصل نکند، با این روح اضافی زنده نخواهد شد. حصول استعداد در نظر او، آن است که انسان از اوصاف ذمیمه و اخلاق ناپسند به کلی پاک شود و به اوصاف و اخلاق شایسته موصوف

گردد. وی در شرح دیدگاه ابن عربی می‌گوید:

«ابن عربی در کتاب فصوص در فص اول که فص آدم است، می‌فرماید که: تسویه عبارت از استعداد است و نفخ روح عبارت از قبول روح است. به این روح زنده شدن، موقوف است به دو شرط: اول آن که به مرتبه انسانی رسند، دوم آن که استعداد حاصل کنند. هرگاه که این دو کار کردند، مسلمان و غیر مسلمان، به این روح زنده شدند.[۱۲]»

با بیان خلقت انسان، نسفی جایگاه آدمی را در عالم کبیر تشریح می‌کند و با کوشش برای انطباق دیدگاههای اهل شریعت، حکمت و وحدت با آیات و احادیث، صفات و مقامهای مختلف انسانی را برمی‌شمارد[۱۳].

نسفی متأثر از ابن عربی موجودات عالم را مظاهر صفات خداوند می‌داند و از این جهت که صفاتِ نورِ وجودِ باری تعالی متعدد و بسیار است، مظاهر متعدد نیز وجود دارد تا صفات او را آشکار سازند. همهٔ موجودات، مظهر صفات او هستند و هر موجودی مظهر صفتی است اما از این مظاهر دو مظهر برتر و برجسته‌ترند: یکی انسان کبیر و دیگر انسان صغیر. چون انسان صغیر ویژگیهای انسان کبیر را یک جا در خود دارد، کامل‌ترین مظهر صفات حق تعالی به شمار می‌آید. طبیعی است که همهٔ انسانها به این مقام نمی‌رسند و بین آنها تفاوت دیده می‌شود. برخی ناقص و گروهی کاملند. تنها انسانی به این جایگاه می‌رسد که به کمال دست یافته باشد[۱۴].

۲-۴. کمال

کمال در دیدگاه نسفی دو چهره دارد: یکی کمال مراتب هستی و دیگر کمال انسان. در واقع کمال انسان نیز جزئی از کمال هستی است. به اعتقاد او مراتب وجود به طور دائم در سیر و سفرند و منازل مختلف را طی می‌کنند و باز به منزل اول باز می‌گردند. وی بر مبنای نظر اهل وحدت بیان می‌کند که مرتبهٔ اول این وجود، خاک و بعد از آن طبیعت

است. هر دو مرتبه باهمند و از یکدیگر جدا نمی‌شوند و در پی رسیدن به کمالند. دو طریق برای کامل شدن خاک و طبیعت برمی‌شمارد: در طریق اول که زبده و خلاصه خاک به آب و سپس به عناصر دیگر و بعد از آن به فلک قمر بدل می‌گردد و این سیر تا فلک‌الافلاک ادامه پیدا می‌کند، کمال خاک، رسیدن به فلک‌الافلاک است. در طریق دوم جسم خاک بعد از تبدیل به موالید ثلاثه به شکل انسان درمی‌آید و در این طریق، کمال خاک، رسیدن به قالب آدمی است. مراتب دیگر هستی از عقول، نفوس و طبایع، افلاک، انجم، عناصر و موالید نیز در سیر و سفرند تا به غایت و کمال خویش دست یابند. از نظر نسفی نهایت هر چیز، آن است که آنچه در آنها بالقوه وجود دارد، بالفعل موجود شود.

انسان نیز که یکی از مراتب هستی به شمار می‌رود مانند دیگر موجودات عالم، در پی رسیدن به کمال است. چنان که پیش از این گفته شد، روح آدمی برای طلب کمال به عالم سفلی آمده تا بعد از حصول آن به عالم علوی بازگردد. او تحت تأثیر ابن سینا اعتقاد دارد همهٔ انسانها بر این موضوع واقف نیستند و با تقسیم مردم به سه گروه عوام، خواص و خاص الخاص، اشاره می‌کند که عوام نمی‌دانند برای طلب کمال به این عالم آمده‌اند و خواص در عین آگاهی، در پی کمال نیستند و تنها خاص الخاص کمال را جستجو می‌کنند، هرچند همهٔ آنان نیز به کمال دست نمی‌یابند. نسفی مفهوم این آیهٔ شریفه را با سه گروه مذکور منطبق می‌کند و به تفسیر آن می‌پردازد: «فَمِنْهُمْ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَ مِنْهُمْ سابِقٌ بِالْخَيْراتِ» (۳۲/فاطر)[۱۵].

نسفی با تبیین این موضوع که کمال نزد اهل شریعت، حکمت و وحدت یکسان تفسیر نمی‌شود و کمالِ مطلوب در دیدگاه هر گروه، متفاوت است، کمال را از نظر علما، حکما و عرفا تشریح می‌کند. وی علاوه بر این، نظر اهل تصوف را در باب کمال نیز توضیح می‌دهد و معلوم می‌سازد که از نظر آنها مردم برای رسیدن به کمال، چهار طبقه‌اند. در این تقسیم‌بندی که ظاهراً از آراء امام محمد غزالی در کیمیای سعادت متأثر است، وی انسانها را به چهار گروه اهل تقلید، اهل استدلال، اهل ایقان و اهل عیان تقسیم می‌کند و اهل تقلید را در مقام اسلام، اهل استدلال را در مقام ایمان، اهل ایقان را در مقام

ولایت و اهل عیان را در مقام نبوت می‌داند و برای هر یک از این مقامها درجات و مراتبی قایل است و کمال را رسیدن به مقام عیان برمی‌شمارد. وی همچنین تقسیم‌بندی دیگری را مطرح می‌کند که در آن آدمی در چهار گروه اهل دنیا، اهل آخرت، اهل ملکوت و اهل جبروت قرار می‌گیرد. کمال هر یک از این گروهها متفاوت است و ویژگیهای مجزایی دارد[۱۶].

بلوغ و حریت از مباحث مهمی است که در آثار نسفی به کمال مربوط می‌شود. در واقع نسفی کمال آدمی را رسیدن به بلوغ و حریّت تعبیر می‌کند. از نظر او هر چیز در عالم وجود، نهایت و غایت دارد و نهایت هر چیز را بلوغ و غایت آن را حریّت می‌نامد. وی برای تشریح این موضوع مثالی می‌آورد: میوه وقتی بر درخت تمام شود و به نهایت خود رسد، عرب آن را بالغ می‌گوید و زمانی که از درخت جدا شود، آن را حرّ می‌خواند. نهایت هر چیز آن است که آن چیز به اوّل خود بازگردد. مثلاً نهایت نطفه انسان آن است که به نقطه اول خود برسد[۱۷].

۲-۵. بلوغ و حریّت انسان

با استناد به احادیث اوایل، حکما اعتقاد دارند که عقل اوّل، نخستین مخلوق خدا، تخم موجودات و سرچشمهٔ هستی آنهاست. مراتب هستی از عقل اوّل پدید آمد و سرانجام به انسان منتهی شد. چون عقل، سرآغاز دایرهٔ هستی است، بلوغ انسان در آن است که به عقل دست یابد و اگر انسان، بعد از بلوغ از دایرهٔ وجود قطع پیوند کند، مقام حریت را نیز به دست می‌آورد. نسفی حریت را از ابعاد مختلف بررسی می‌کند و با تعابیری متنوع به شرح آن می‌پردازد و آن را با مقام رضا یکی می‌داند[۱۸]. او دو تقسیم‌بندی برای بلوغ در نظر می‌گیرد: در تقسیم‌بندی اول بین بلوغ عوام و خواص تفاوت قائل می‌شود و ویژگیهای هرکدام را توضیح می‌دهد. از دیدگاه او بلوغ عوام، رسیدن به شناختی است که انسان به وسیلهٔ آن از طریق اجمال و تقلید، به یگانگی وجود پی ببرد و بلوغ خواص رسیدن به این مقام از طریق تفصیل و تحقیق است. او بلوغ خواص

را نیز به سه مرتبه تقسیم می‌کند و آن را چنین شرح می‌دهد:

«درجه اول رسیدن است به طبایع اشیا و طبیعت هر چیز دانستن و این مقام حکماست و بلوغ حکما این است. و درجه دوم رسیدن است به خواص اشیا و این مقام انبیاست و بلوغ انبیا این است. و درجه سوم رسیدن است به حقایق اشیا و حقیقت هر چیز دانستن است و این مقام اولیاست و بلوغ اولیا این است.[۱۹]»

در تقسیم‌بندی دوم، بلوغ را چهار نوع برمی‌شمارد: بلوغ اسلام، بلوغ ایمان، بلوغ ایقان و بلوغ عیان. بلوغ عیان را کمال انسان و نهایت مقام او محسوب می‌کند که با مقام حریت یکی است. برای حریت نیز سه مرتبه و درجه قائل می‌شود. در مرتبهٔ اول، آدمی از قید حجابهای ظلمانی و در مرتبهٔ دوم از بند حجابهای نورانی و در مرتبهٔ سوم از خود آزاد می‌گردد[۲۰].

۲-۶. انسان کامل

برای معرفی انسان کامل، نسفی به تبیین شریعت، طریقت و حقیقت می‌پردازد و شریعت را گفت انبیا و طریقت را فعل انبیا و حقیقت را دید انبیا می‌داند. در نظر او انسان کامل کسی است که در این سه کامل باشد و چهار صفت در او به کمال برسد: اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف. وی با بیان نامهای متعدد انسان کامل، وجوه تسمیهٔ این نامها را برمی‌شمارد و با عبارتهای زیر معلوم می‌سازد که انسان کامل همیشه در عالم وجود دارد و بیش از یکی نیست:

«این انسان کامل همیشه در عالم باشد و زیادت از یکی نباشد از جهت آن‌که تمامت موجودات یک شخص است و انسان کامل دل آن شخص است و موجودات بی‌دل نتوانند بود. پس انسان کامل همیشه در عالم باشد و دل زیادت از یکی نبود. پس انسان کامل در عالم زیادت از یکی نباشد. در عالم، دانایان بسیار باشند امّا آن که دل عالم

است یکی بیش نبود. دیگران در مراتب باشند، هر یک در مرتبه‌ای ، چون آن یگانه عالم، از این عالم درگذرد، یکی دیگر به مرتبه وی رسد و به جای وی نشیند تا عالم بی‌دل نباشد.[۲۱]»

نسفی با تشریح تواناییها و ویژگیهای انسان کامل، او را زبده و خلاصه انسانها و وارث انبیا و دل وی را جام جهان‌نما و آیینه گیتی‌نمای می‌داند که شرح آن در مبحث خواب، الهام و وحی خواهد آمد[۲۲].

از آثار نسفی برمی‌آید که مرتبه‌ای بالاتر از انسان کامل نیز وجود دارد و آن کامل آزاد یا کامل حر است. کامل آزاد کسی است که علاوه بر چهار صفتی که در انسان کامل وجود دارد به چهار صفت دیگر آراسته می‌شود: ترک، عزلت، قناعت و خمول. او با تشریح این مقام، یادآوری می‌کند همچنان که کاملانی وجود دارند که به مقام آزاد یا حر نرسیده‌اند، ممکن است افرادی وجود داشته باشند که به مقام آزاد مزیّن شده اما کمال حاصل نکرده باشند. عزیز کاملان آزاد را در دو گروه چنین معرفی می‌کند:

«کاملان آزاد دو طایفه‌اند: چون ترک کردند و آزاد و فارغ گشتند، دو شاخ پیدا آمد. بعضی بعد از ترک، عزلت و قناعت و خمول اختیار کردند و بعضی بعد از ترک، رضا و تسلیم و نظاره کردن اختیار کردند. مقصود همه آزادی و فراغت بود. بعضی گفتند آزادی و فراغت، در ترک و عزلت و قناعت و خمول است و بعضی گفتند آزادی و فراغت، در ترک و رضا و تسلیم و نظاره کردن است. این هر دو طایفه در عالم هستند و هر یک به کار خود مشغولند.[۲۳]»

او ضمن آن که می‌کوشد با طرح آیات و احادیث، این مطالب را با قرآن و حدیث منطبق سازد، شرح می‌دهد که خود راه هر دو گروه را طی کرده است و نمی‌تواند هیچیک را بر دیگری ترجیح دهد[۲۴].

اهل تصوف در تبیین این که چگونه می‌توان به کمال دست یافت، اختلاف دارند. به

گفته نسفی برخی اعتقاد دارند که حصول کمال بدون سلوک ممکن نیست و همهٔ انبیا و اولیا پس از سلوک به کمال رسیدند. البته او اشاره می‌کند که این افراد در این موضوع با هم اختلاف دارند که آیا انسان می‌تواند بعد از سلوک به کمال حقیقی دست یابد یا نه؟ عده‌ای از جمله سعدالدین حمویه معتقدند که انسان می‌تواند به بلوغ برسد و تعدادی دیگر با این استدلال که سلوک و سیر الی اللّه پایانی ندارد و آدمی به هر مقامی دست یابد، کمال حقیقی به شمار نمی‌آید زیرا بالاتر از آن مقام دیگری هست، دست یافتن به بلوغ را غیرممکن می‌دانند.

گروه دیگری از اهل تصوف باور دارند که رسیدن به کمال پیش از سلوک ممکن است و کمال انبیا پیش از سلوک آنان حاصل شده است. در این دیدگاه اصحاب کمال به چهار گروه تقسیم می‌شوند: «سالک غیر مجذوب»، «مجذوب غیر سالک»، «سالک مجذوب» و «مجذوب سالک». هرچند نسفی در این باره با صراحت نظر خویش را اعلام نمی‌کند اما از شیوهٔ تنظیم مطالب و محتوای سخن او برمی‌آید که از دیدگاه وی بدون سلوک، رسیدن به کمال امکان‌پذیر نیست. او بعد از تشریح مسیر دستیابی به کمال به بیان این موضوع می‌پردازد که کسی به مقام انسان کامل می‌رسد که عالم صغیر را تمام کند و در عالم کبیر نایب و خلیفهٔ خدا گردد[۲۵].

۲-۷. اصحاب کمال

حکیم، نبی و ولی، مصادیق اصحاب کمالند و در این باره بویژه در موضوع نبوت و ولایت، آراء مفصل و متنوعی ارائه شده است. اعتقاد به تقدم نبوت بر ولایت یا برتری ولی بر نبی از مهمترین فصلهای این مبحث به شمار می‌رود که گاه جنجالهایی را نیز برانگیخته است. در عرفان پیش از قرن پنجم، هرچند این موضوع بتفصیل و حساسیت دوره‌های بعد در کانون توجه قرار نگرفت اما فضای حاکم بر حوزهٔ اندیشهٔ عارفان این دوره اعتقاد به تقدم نبوت بر ولایت بود. بعد از قرن پنجم، در فضایی که حوزه مباحث عرفانی وسعت یافته و توجه به تأویل و گرایش به باطن تعمیم پیدا کرده بود و اندیشه‌ها و

دیدگاههای تازه‌ای رخ می‌نمایاند، این موضوع نیز در شکل و قالب جدیدی و با دقت و نظم خاصی تعمیق و گسترش یافت و با تفسیر ولایت و نبوت، بتدریج این موضوع که مقام ولایت برتر از مقام نبوت است، طرفدارانی پیدا کرد. در این باره ابن عربی با تفصیل بیشتری به بیان این موضوع پرداخته است. این موضوع در دوران حیات نسفی همچنان با شور و شوق مطرح می‌شد و او مانند دیگر عارفانی که بعد از ابن عربی روزگار می‌گذراندند، در تالیفات خویش به این مباحث توجه نشان داد. عزیز در کتاب انسان کامل می‌گوید:

«در شهر نسف بلکه در تمام ماوراءالنهر این بحث درافتاد که صفت ولایت قوی‌تر است یا صفت نبوت و وقتی در خراسان به خدمت سعدالدین حموی رسیدم این بحث دربارهٔ نبی و ولی هم مطرح بود. اکنون بعد از وفات وی هم این سخنان رایج است[۲۶].»

او در طرح این موضوع، از آراء ابن عربی و بیشتر از دیدگاههای سعدالدین حموی تاثیر پذیرفته است. وی با تشریح آراء سعدالدین، تأثیر عقاید او را در آثار خویش آشکار می‌سازد. در دیدگاههای سعدالدین و نسفی هرچند ولی و ولایت رنگ و رونق خاصی دارد امّا آنان با صراحت ولی را بر نبی مقدم نمی‌دانند. در آثار نسفی گاهی ولی بر نبی و زمانی نبی بر ولی افضل است و به همین سبب با قاطعیت نمی‌توان در بارهٔ این که وی کدام یک را بر دیگری برتر می‌دانسته، سخن گفت. از این نظر آراء او و استادش با دیدگاههای ابن عربی تفاوت پیدا می‌کند زیرا شدّت و حدّتی که در عقاید ابن عربی و شاگردان او از جمله صدرالدین قونوی در تقدم ولایت بر نبوت به نظر می‌آید، در آثار او هویدا نیست[۲۷].

عزیز مصادیق انسان کامل را حکیم، نبی و ولی می‌داند. از نظر او حکیم کسی است که بر طبایع اشیا و نبی بر خواص اشیا و ولی بر حقایق اشیا آگاه باشد. همچنین در آثار وی علت بعثت انبیا با دقت و مستدل شرح شده و واژه‌های مترادف نبی، رسول و

اولوالعزم و تفاوت آنها توسط او بیان گردیده است. وی با بیان دیدگاههای اهل شریعت و حکمت در این باره، موضوع ولایت و نبوت را با ایمان مرتبط می‌سازد و بعد از تفسیر آنها، نبوت را افضل می‌شمارد و ایمان را عنایت عام و ولایت را عنایت خاص و نبوت را عنایت خاص‌الخاص می‌خواند و با استفاده از آیات و روایات عنایت عام را هدایت و عنایت خاص را جذبه و عنایت خاص‌الخاص را اجتبا می‌نامد[۲۸]:

«ایمان علم است و ولایت هم علم است و نبوت هم علم است یا خودچنین گوئیم که ایمان نور است و ولایت هم نور است و نبوت هم نور است اما نور ایمان به مثابهٔ نور ستاره است و نور ولایت به مثابهٔ نور ماه است و نور نبوت به مثابهٔ نور آفتاب است. پس ایمان نور آمد و ولایت، نور نور آمد و نبوت نور نور نور آمد و ایمان کشف آمد و ولایت کشف کشف آمد و نبوت کشف کشف کشف آمد و ایمان قرب آمد و ولایت قرب قرب آمد و نبوت قرب قرب قرب.[۲۹]»

از دیگر تفاوتهایی که بین مؤمنان، اولیا و انبیا وجود دارد، آن است که مومنان به گناه آلوده می‌شوند ولی توبه می‌کنند و اولیا گناه نمی‌کنند اما امکان گناه کردنشان وجود دارد و انبیا گناه نمی‌کنند و ممکن نیست که مرتکب گناه شوند زیرا در مقام عصمتند[۳۰]. ارتباط نبی و ولی در آثار نسفی با دقت خاصی بررسی می‌شود. به اعتقاد او نبی دو روی دارد: یکی روی به سوی خدا و دیگر روی در جهت بندگان خدا. آن روی که به سمت خداست و از خدا فیض می‌گیرد و به بندگان خدا می‌رساند، ولایت نام دارد زیرا ولایت به تقرب و نزدیکی معنی می‌شود و این روی که به سمت بندگان خداست و سخن خدای را به آنان می‌رساند، نبوت خوانده می‌شود چون نبوت به معنای آگاه کردن است. پس ولایت باطن نبوت و نبوت ظاهر ولایت است[۳۱]. وی از دیدگاه سعدالدین، مقام «خاتم‌الانبیاء» و «صاحب‌الزمان» را دو روی یک سکه می‌داند و براساس حدیث «کُنتُ نبیّاً و آدمُ بین الماءِ و الطّینِ» جوهر اول را از روح محمدی می‌داند و روشن می‌سازد که نبوت و ولایت دو سوی این جوهر هستند و نیاز به مظهر دارند. مظهر این سوی که نامش نبوت است،

خاتم‌الانبیاء و مظهر آن سوی که ولایت است، صاحب‌الزمان نامیده می‌شود[۳۲].

نسفی بحث نبوت و ولایت را بر تفسیر و تبیین نقش مهم ولایت متمرکز می‌سازد و از جنبه‌های مختلف سیمای ولایت را معلوم می‌کند. از جمله وی، ولایت را نزدیکی و دوستی یا قرب و محبت تعبیر می‌کند و آن دو را یک مقام برمی‌شمارد. از نظر او محبت بعد از قرب تحقق می‌یابد و قرب به معرفت تفسیر می‌شود و نتیجه می‌گیرد، معرفت هرچه زیادتر باشد، محبت نیز بیشتر است. خداوند هرکس را به ولایت خود برگزیند، معرفت ذات و صفات خویش را در حد توانش به او عطا و نام او را در دفتر اولیا ثبت می‌کند[۳۳].

۲-۸. مراتب اولیا

در نظر حکما و عرفا همان گونه که مقام تمام انبیا برابر نیست، مراتب اولیا نیز متفاوت است. پیش از او مراتب اولیا و تعداد آنها در هر مرتبه و مباحث مربوط به آن در بعضی آثار عرفانی از جمله کشف المحجوب انعکاس یافته بود اما نسفی نظم خاصی به این مباحث بخشید و بتفصیل دربارهٔ ابعاد مختلف آن سخن گفت[۳۴]. او در این زمینه باب سخن را با استناد به حدیثی نبوی چنین می‌گشاید:

> «بدان که حضرت رسول(ص) می‌فرماید که هرگز عالم از اولیاء خدا خالی نباشد و پیوسته در عالم برگزیدگان حق باشند و طبقات ایشان شش است و عدد ایشان سیصد و پنجاه و شش. طبقهٔ اوّل سیصدانند و طبقهٔ دوم چهل تنانند و طبقهٔ سوم هفت تنانند و طبقهٔ چهارم پنج تنان و طبقهٔ پنجم سه تنان و طبقهٔ ششم یکی است. سیصدان بر دل آدمند و چهل تنان بر دل ابراهیم و هفت تنان بر دل موسی و پنج تنان بر دل جبرئیل و سه تنان بر دل میکائیل و یکی بر دل اسرافیل[۱]. هرگاه آن که بر دل اسرافیل است از این دنیا نقل کند، خدای از سه تنان یکی را به مقام وی رساند و از پنج تنان یکی به

---

۱. در کتاب انسان کامل (ص ۳۱۹) تعابیر او در این باره متفاوت است: «سیصدتنان بر دل آدمند و چهل تنان بر دل موسی‌اند و هفت تنان بر دل عیسی‌اند و پنج تنان بر دل جبرئیلند و سه تنان بر دل میکائیلند و یکی بر دل اسرافیل است.»

مقام سه تنان و از هفت تنان یکی به مقام پنج تنان و از چهل تنان یکی به مقام هفت تنان و از سیصدان یکی به مقام چهل تنان می‌رساند و از خلصان روی زمین یکی به مقام سیصد تنان رساند و از هر طبقه که یکی فوت شود همچنین، تا عدد ایشان از این که هست کم نشود.[۳۵]»

در دیدگاه نسفی مراتب اولیا پیکره‌ای دارد و اعضای آن مشخص است و در همهٔ زمانها تعداد این اعضا ثابت است و تنها وقتی آخر زمان فرا می‌رسد این ترکیب به هم می‌خورد و از مراتب پایین کاسته می‌شود تا به قطب می‌رسد. چون قطب از این عالم برود، دیگری نباشد که جای او را بگیرد و به همین سبب عالم برمی‌افتد[۳۶].

در نظر او مقامهای اولیا بدایت مقامهای انبیا است و خداوند تا زمانی که نبوت ختم نشده بود از بین اولیا کسی را برای نبوت برمی‌گزید که قطب و در مقام اسرافیل بود. وی دربارهٔ سلسله مراتب اولیا، ناشناخته بودن آنان و این که برخلاف پیامبران وظیفه دعوت خلق بر عهده ندارند بتفصیل سخن می‌گوید و به تشریح آراء سعدالدین در این باره می‌پردازد. نسفی که در بحث ولایت و نبوت تحت تأثیر اوست، مکرر سخنان استاد خود را در این باب بازگو می‌کند. از جمله در کتاب انسان کامل می‌نویسد:

«بدان که شیخ سعدالدین حموی می‌فرماید که پیش از محمّد -علیه‌السّلام - در ادیان پیشین ولی نبود و اسم ولی نبود و مقربان خدا را جمله انبیا می‌گفتند. اگرچه در هر دینی یک صاحب شریعت بود و زیاده از یکی نمی‌بود اما دیگران خلق را به دین وی دعوت می‌کردند و جمله را انبیا می‌گفتند. پس در دین آدم -علیه‌السلام -چندین پیغمبر بودند که خلق را به دین آدم دعوت می‌کردند و در دین نوح و در دین ابراهیم و در دین موسی و در دین عیسی همچنین. چون کار به محمّد رسید، فرمود که بعد از من پیغمبر نخواهد بود تا خلق را به دین من دعوت کنند. بعد از من کسانی که پیرو من باشند و مقرّب حضرت خدا باشند، نام ایشان اولیاست. این اولیا خلق را به دین من دعوت کنند. اسم ولی در دین محمد پیدا آمد. خدای تعالی دوازده کس را از امت محمد برگزید و مقرب حضرت خود گردانید و به ولایت خود مخصوص کرد و

ایشان را نایبان حضرت محمّد گردانید که «العلماءُ ورثةُ الأنبیاءِ». در حقّ این دوازده کس فرمود «علماءُ أمّتي کانبیاء بني إسرائیل». به نزدیک شیخ، ولی در امّت محمّد، همین دوازده‌کس بیش نیستند و ولی آخرین که ولی دوازدهم باشد، خاتم اولیاست و مهدی و صاحب‌الزمان نام اوست.[۳۷]»

عزیز اشاره می‌کند که سعدالدین در حق این صاحب زمان کتابهای متعدد تألیف کرده و او را بسیار مدح گفته است. او را دارای علم و قدرت بکمال می‌داند که تمام روی زمین را زیر حکومت خویش درمی‌آورد و به عدل می‌آراید و کفر و ظلم را از روی زمین برمی‌دارد. از کلام نسفی برمی‌آید که سعدالدین به صاحب‌الزمان عشق می‌ورزیده چندان که در هر فرصتی از قدرت و کمال او سخن می‌گفته و زمان بیرون آمدن او را مشخص می‌کرده است تا حدی که نسفی می‌گوید مطالب او از قدرت فهم ما بیرون می‌رفت. سرانجام روزی دربارهٔ این موضوع با او سخن گفتیم. شیخ برنجید و ما خاموش شدیم و پی بردیم این حقایق را انسانهای کامل درمی‌یابند و شیخ هرچه می‌فرماید از سر دید فرماید و دیگران از فهم آن عاجزند[۳۸].

۲-۹. خواب، الهام، وحی

از مباحثی که در آثار نسفی مطرح شده و با موضوع انبیا، اولیا و اصحاب کمال پیوند دارد، تفسیر خواب، الهام و وحی است. وی به همراه دیدگاههای اهل شریعت و حکمت در این باره، آرای اهل وحدت و اعتقاد خویش را شرح می‌دهد. در بیان نظر اهل شریعت، این موضوع را با فرشتگان الهی مربوط می‌سازد و بعد از تفسیر داستان حضرت مریم و ابراهیم در قرآن، خواب، الهام، وحی و ارتباط آنها را با یکدیگر توضیح می‌دهد[۳۹].

وی در تبیین نظر اهل حکمت، به سه قوّهٔ ادراک، عملی و خیالی در وجود انسان اشاره می‌کند و ضمن مخالفت با اهل شریعت، الهام و خواب راست را چنین شرح می‌دهد: ملائکهٔ آسمانی همه پاک و صافی و دارای علم و طهارتند و هرکس با ریاضت و

مجاهدت، به آن صفات دست یابد، با ملائکهٔ آسمانی مناسبت پیدا می‌کند و همچون دو آیینهٔ صافی در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند. از نظر حکما روح انسانی در اثر ریاضت و مجاهدت، در اعتدال همچون فلک و نفس ناطقه در تجرد مانند نفس فلکی می‌گردد و وقایع از نفس فلکی در نفس ناطقه به طریق کلّی ظاهر می‌شود و نفس ناطقه به طریق جزئی با متخیله حکایت می‌کند و از متخیله در حس مشترک نازل می‌شود و این حالت برای انسان محسوس می‌گردد که هر واقعه‌ای که در عالم اتفاق می‌افتد، او پیش از وقوع از آن آگاه می‌شود. این واقعه اگر در بیداری رخ نماید، الهام و اگر در خواب تحقق پیدا کند، خواب راست گفته می‌شود[۴۰].

عزیز از دو نوع خواب سخن می‌گوید و علت خواب دیدن را دو چیز می‌داند که یکی از حواس اندرونی و دیگری از ملائکهٔ سماوی سرچشمه می‌گیرد. او در شرح نوع اول خواب، نقش حواس اندرونی را معلوم می‌کند و این خواب را بی‌اعتبار می‌داند. تعابیری که نسفی از نوع دیگری از خواب به دست می‌دهد احتمالاً متأثر از دیدگاههای شیخ اشراق است. این خوابها هم از حواس درونی سرچشمه می‌گیرد و با اخلاط اربعه مربوط می‌گردد و دارای اعتبار است. علاوه بر این از خوابی سخن به میان می‌آید که با ملائکهٔ سماوی مربوط است و مانند الهام تحقق پیدا می‌کند. در این خواب نیز معتبر است و خواب راست نامیده می‌شود[۴۱].

دربارهٔ وحی اعتقاد دارد وقتی نازل می‌شود که ملائکهٔ آسمانی بر زمین فرود آیند و بر انبیا به صورت، ظاهر و آشکار گردند و سخن خدا را به آنها ابلاغ کنند. این حالت ممکن است در خواب یا بیداری صورت گیرد و به گفتهٔ او مدت شش ماه اول بر پیامبر ما وحی در خواب نازل می‌شد[۴۲].

۲-۱۰. معجزه و کرامت

معجزه و کرامت، علامت نبوت و ولایت شمرده می‌شود. اهل شریعت، معجزه و کرامت را از افعال خدا و خارق عادت مستمر تعریف می‌کنند که بر دست نبی و ولی

ظاهر می‌گردد. او ماهیت، شباهتها و تفاوتهای معجزه و کرامت را توضیح می‌دهد و به بیان نظر حکما در این باره می‌پردازد. حکما و علما در ماهیت معجزه و کرامت اختلاف دارند. به اعتقاد اهل حکمت، ارادهٔ نفس، سبب بروز و ظهور حوادث در قالب و جسم می‌گردد. اگر نفس کاملی، چیزی را در عالم کون و فساد اراده کرد که وجود آن ممکن باشد، به طور قطع به سبب ارادهٔ او، آن چیز حادث می‌شود. از این نظر امکان دارد انسان به مقامی دست یابد که نسبتش با عالم کون و فساد همچون نسبت نفس به قالب انسان باشد.

اهل وحدت در تفسیر معجزه و کرامت به خاصیت توجه می‌کنند و معتقدند که برخی از انسانها خاصیتی دارند که دیگران فاقد آنند. همهٔ موجودات از جمله انسان دارای خاصیتند و خاصیت، اثر زمان و مکان است و نمی‌توان آن را با کسب به دست آورد. معجزه و کرامت کاری خارق عادت به شمار می‌آید و خرق عادت در انسان خاصیت است و معجزه انبیا و کرامت اولیا از خاصیات انسان محسوب می‌گردد. این نکتهٔ مهم را اهل وحدت معلوم می‌کنند که خاصیت، کمال نیست و بدان جهت که معجزه و کرامت، خاصیت به شمار می‌آیند آنها را نمی‌توان کمال به حساب آورد. نسفی معجزه و کرامت را فضیلت می‌شمارد و اعتقاد دارد آن کس که دارای این احوال است، بر کسی که این احوال را ندارد، برتری و فضیلت دارد اما این فضل، زمانی محمود است که در انسان دانا قرار داشته باشد زیرا این قدرت و توانایی در انسان دانا، سبب هدایت و راحت مردم و در انسان نادان سبب رنج و ضلالت می‌شود[۴۳].

۲-۱۱. معرفت

از دیدگاه نسفی، هدف خلقت عالم آفرینش، انسان است و قدر و منزلت هیچ موجودی به اندازهٔ انسان نیست. او با آوردن آیات و احادیثی علت کرامت و بزرگی انسان را در معرفت خود و خدای خود می‌داند. وی لِیَعْبُدون را در این آیه شریفه «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الاِنْسَ اِلاّ لِیَعْبُدُون» (۵۶/الذاریات) به معرفت تفسیر می‌کند و با بیان حدیث

قدسی «کُنتُ کَنزاً مَخفِیّاً ...» معلوم می‌سازد که آدمی، میوهٔ درخت هستی است و برای معرفت خدای عالم آفریده شده است[۴۴]. به اعتقاد نسفی طلب خدا در هیچ موجودی نیست و تنها انسان می‌تواند در طلب خدا باشد. از نظر او انسان در آغاز، ظالمِ جاهل است و با معرفت خدا عارفِ عادل می‌گردد و به کمال می‌رسد. انسان فطرتاً در طلب خداست و در پی معرفت اوست. سلوک و سیر الی اللّٰه پیمودن راهی است که آدمی را به معرفت خدا می‌رساند[۴۵]. انسانها برای رسیدن به این مقصد، راه یکسانی در پیش نمی‌گیرند. آنها را می‌توان از این حیث به سه گروه تقسیم کرد: عوام یا اهل تقلید، خواص یا اهل استدلال، خاص‌الخاص یا اهل کشف. وی که ظاهراً در این تقسیم‌بندی از امام محمد غزالی تأثیر پذیرفته، شیوهٔ هر سه گروه را برای رسیدن به معرفت، تشریح می‌کند. در نظر او اساس معرفت اهل تقلید بر حواس استوار است و به همین دلیل اسباب نزد آنها اعتبار پیدا می‌کند و بنیان معرفت اهل استدلال بر دلایل قطعی و براهین عقلی قرار دارد. از نظر اهل تقلید تنها مسبِّب عاجز است و از دیدگاه اهل استدلال علاوه بر مسبِّب، اسباب نیز عاجز و ناتوانند. از نظر خواص، نسبت به خدا هیچ کس مقدم و مؤخر نیست و راه انسان به خدای از طریق عرض است نه طول[۴۶]. اهل کشف یا خاص‌الخاص از راه کشف و عیان به معرفت می‌رسند و هستی و یگانگی خدا را با زبان و دل تصدیق می‌کنند. این گروه تمام حجابها را از پیش رو بر می‌دارند و به دیدار خدا نایل می‌شوند و غیر او را نمی‌بینند. آنها همه چیز را یکی می‌بینند و یکی می‌دانند. عزیز در تبیین اعتقاد اهل کشف به مفهوم توحید، اتحاد و وحدت توجه نشان می‌دهد و بین این سه تفاوت قایل می‌شود. وی توحید را یکی کردن و اتحاد را یکی شدن، می‌داند و اشاره می‌کند که طبق معنای توحید چیزهای بسیار را می‌توان یکی کرد و براساس مفهوم اتحاد، دو چیز یکی می‌گردند. پس در توحید و اتحاد کثرت وجود دارد. بالاتر از توحید و اتحاد، وحدت است که به مفهوم یگانگی است و در یگانگی کثرت راه ندارد. از این جهت، گروهی که به عین‌الیقین می‌رسند و تنها هستی را از آن خدا می‌دانند و کثرت را نمی‌بینند، اهل وحدت نامیده می‌شوند. از نظر آنها بین انسان و خدا راهی وجود ندارد و هر چیز غیر از

خدا حتی وجود انسان نیز باید از میان برخیزد[۴۷].

نسفی که در آراء مربوط به وحدت وجود، به اصحاب نور گرایش نشان می‌دهد، بیشتر به مراحل انبساط وجه خدا توجه دارد، نه ترک و نادیده گرفتن جهان[۴۸]. وی بر محور بحث ذات، وجه و نفس، که در فصل پیش بدان اشارت رفت، وجود خداوند را نوری نامحدود و نامتناهی می‌داند که تمام موجودات عالم را دربر می‌گیرد و با هر ذره‌ای از ذرات هستی همراه است. انسان برای رهایی از شرک و رسیدن به توحید حقیقی، باید به این نور برسد و آن را مشاهده کند. او رسیدن به این نور را ممکن می‌شمارد و حکایتی از شیخ خویش بیان می‌کند که به این نور رسیده بود. نسفی هرچند رسیدن به این نورِ نامحدود و نامتناهی را بغایت مشکل می‌داند اما کیفیت رسیدن به آن را شرح می‌هد. او تاکید می‌کند که هرکس از این نور خبر داد به این مفهوم نیست که به ذات آن دست یافته بلکه از وجه آن خبر پیدا کرده است. برای تبیین این موضوع به داستان حضرت موسی(ع) و فرعون اشاره می‌کند و تفسیری بدیع از مناظرهٔ آنها به دست می‌دهد[۴۹].

نسفی با تشبیه ظاهر انسان به ظرف و باطن وی به مظروف، معتقد است تا ظاهر انسان اصلاح نگردد باطن انسان نیز راست نمی‌شود. بر همین اساس، انگیزه دعوت انبیا و اولیا را اصلاح ظاهر انسانها - که اقوال، افعال و اخلاق آنهاست - می‌داند. او معلوم می‌کند زمانی که ظاهر و باطن انسان اصلاح و صافی شد، باطن می‌تواند از عالم غیب که عالم ملائکه و ارواح پاکان است، اکتساب علوم و اقتباس انوار کند و هرچه در عالم غیب باشد، در آیینهٔ باطن ظاهر گردد. وی که تعابیرش به آراء شیخ اشراق در باب امکان کسب علوم بدون استاد شبیه است، علم و معرفتی را که از این طریق حاصل می‌شود، وجد، وارد، الهام و علم لدنّی می‌داند. از نظر عزیز رسیدن به این معرفت به کافر یا مسلمان بودن، ارتباط ندارد و هرکس که آیینهٔ دل را صافی کند، می‌تواند به این علم و معرفت دست یابد[۵۰].

به اعتقاد نسفی راه رسیدن به معرفت دوتاست: یکی طریق تحصیل و تکرار و دیگر طریق مجاهده و اذکار. سالکان کوی شریعت راه اول را در مدرسه و رهروان طریقت راه

دوم، یعنی مجاهده و اذکار را در خانقاه در پیش می‌گیرند. هر دو طریق، پیروان بسیار دارد و سالکانی که در مسیر تحصیل و تکرار گام برمی‌دارند با یادگیری و تعلم بر دانسته‌هایشان می‌افزایند و رهروانی که به مجاهده و اذکار پرداخته‌اند، هر روز چیزی از آنچه می‌دانند، فراموش می‌کنند. به تعبیر وی در یک طریق، وظیفه آن است که هر روز چیزی از کاغذ سپید، سیاه کنند و در طریق دیگر از دل سیاه چیزی سپید گردانند[۵۱].

او در تعابیری زیبا بسیار شبیه به مضمون اشعار مولانا در مثنوی است، این دو طریق را چنین معرفی می‌کند:

«ای درویش، بعضی از سالکان گفتند که ما حرفت نقاشی بیاموزیم و لوح دل خود را به مداد تحصیل و قلم تکرار به جمله علوم منقّش گردانیم تا جمله علوم در دل ما، مکتوب و منقش شود، و هر چیز که در دل ما مکتوب و منقش شد، محفوظ ما گشت، پس دل ما لوح محفوظ گردد و بعضی از سالکان گفته‌اند که ما حرفت صیقلی بیاموزیم و آیینهٔ دل خود را به مصقل مجاهده و روغن ذکر، پاک و صافی گردانیم تا دل ما شفاف و عکس‌پذیر شود تا هر علمی که در عالم غیب و شهادت است، عکس آن در دل ما پیدا آید و عکس بی‌شبهه‌تر و درست‌تر از کتاب[۱] باشد، از جهت آن که در کتابت سهو و خطا ممکن است و در عکس، سهو و خطا ممکن نیست. و حکایت صورتگران چین و ماچین معروف است. و دیگر آن که افراد علوم بسیار و بی‌شمار است بلکه انواع علوم بسیار و بی‌شمار است و عمر آدمی اندک است. ممکن نباشد که عمر وفا کند تا دل را لوح محفوظ کنند به طریق تحصیل و تکرار اما ممکن باشد که عمر وفا کند تا دل را آیینهٔ گیتی نمای کنند به طریق مجاهده و اذکار.[۵۲]»

به اعتقاد نسفی مناسب‌ترین راه برای رسیدن به مقصد و کسب معرفت آن است که سالک در آغاز به مدرسه رود و به تحصیل و تکرار مشغول شود و در آخر مجاهده و اذکار را در خانقاه پیش گیرد. اگر اول علم شریعت بیاموزند و بعد از آن به خانقاه، مرید

---

۱. ظاهراً کتابت صحیح است.

شیخی گردند و کتب را ترک کنند، به مقصود می‌رسند. اگر برای کسی طی این دو طریق ممکن نباشد و بناچار در پی انتخاب یک راه باشد، طریق دوم یعنی مجاهده و اذکار اولی است[۵۳].

۲-۱۲. سلوک

سلوک با پاک کردن اندرون سالک، راه معرفت و رسیدن به کمال را برای او آسان می‌سازد. دیدگاههای نسفی در این باره بیشتر تحت تأثیر امام محمد غزالی و شیخ شهاب‌الدین سهروردی است. وی چند رساله مستقل در این موضوع تألیف کرده و در مباحث دیگر نیز به مناسبت از آن سخن به میان آورده است.

او سلوک را در لغت رفتن، در شریعت، رفتن از جهل به علم و در طریقت، رفتن از اخلاق بد به اخلاق نیک و در حقیقت، رفتن از هستی خود به هستی خدا، تعبیر می‌کند و مفهوم آن را با طلب یکی می‌داند و برای آن دو مرحله برمی‌شمارد: یکی سیر الی اللّه و دیگری سیر فی اللّه[۵۴]. همان گونه که از پیش گفته شد، او اهل سلوک را به دو گروه سالکان شریعت و طریقت تقسیم می‌کند و به همراه بیان آداب سلوک، دو راه برای آنان معرفی می‌کند: یکی طریق تحصیل و تکرار و دیگر طریق ریاضت و اذکار. وی همچنین از دیدگاه اهل وحدت، سالکان را دو گروه ارضی و سماوی می‌شمارد و مرکب سالکان ارضی را ذکر و مجاهده و مرکب سالکان سماوی را فکر و مشاهده می‌خواند[۵۵].

در نظر او برای سالک، معرفت چهار چیز ضروری است: معرفت مقصد، معرفت رونده به مقصد، معرفت راه به مقصد و معرفت هادی و پیشوا[۵۶]. وی سلوک و طلب را صفت دل می‌خواند و طلب را نیز دو قسم می‌داند: یکی طلب الی اللّه و دیگر طلب فی اللّه و اشاره می‌کند که گاهی این طلب در دل قوی می‌گردد چنان که به بیرون سرایت می‌کند و بیرون را هم به کار وامی‌دارد. کار اندرون، نیت خالص، همت عالی و فکر است و کار بیرون، ریاضت بدنی و ذکر. او با بیان دلایلی زمان مناسب سلوک را در طول حیات بین بیست تا چهل سالگی می‌داند و کیفیت و کمیت ریاضتها و مجاهدتها را در سالهای

مختلف عمر توضیح می‌دهد و شرایطی را برای سلوک تشریح می‌کند[۵۷].

عزیز با بیان وجوه تسمیهٔ صوفی، نیت سالک را در سیر و سلوک بسیار مهم می‌داند و اعتقاد دارد سالک در ریاضتها و مجاهدتها نباید طلب خدا کند زیرا خدا محتاج طلب کردن بندگان نیست و به دنبال کشف اسرار و ظهور انوار نیز نباشد زیرا دستیابی به اسرار و ظهور انوار، هریک به مرتبه‌ای از مراتب انسانی اختصاص دارد و انسان تا به آن مرتبهٔ مخصوص نرسد، این صفات در او آشکار نمی‌گردد. نسفی با تشبیه انسان به درخت، می‌نمایاند همان گونه که درخت مراتب دارد و در هر مرتبه‌ای یکی از ویژگیهای درخت ظاهر می‌شود و کار باغبان آن است که تنها زمین را نرم گرداند و شرایط را برای رشد و پرورش آن فراهم سازد تا مراتب درخت به طور کامل پدید آید و هریک به وقت خود ظاهر گردد، سالک نیز باید هنگام ریاضت و مجاهدت نیت کند که مراتب انسانی در او به کمال ظاهر شود[۵۸]. وی تمام علوم را در وجود انسان مکنون می‌داند و اعتقاد دارد که انسان باید هرچه می‌خواهد نه از بیرون که از خود طلب کند زیرا علمی که از راه گوش به دل می‌رسد مانند چاهی بی‌آب است که از چاه دیگران در آن آب ریخته شود. این آب علاوه بر آن که بقایی ندارد، زود عفن می‌گردد و بیماریهای متعدد پدید می‌آورد. از نظر او علم بیرون هم، بیماری عجب، کبر و دوستی مال و جاه به دنبال دارد و براساس مَن أخلصَ لِلّهِ أربعینَ صباحاً ظَهرتْ ینابیعُ الحکمَةِ مِن قلبِه علی لسانِه سرچشمهٔ دل را محل پدید آمدن علم و معرفت می‌داند[۵۹].

نسفی در تشریح عروج اهل تصوف، سه اصطلاح جذبه، سلوک و عروج را به ترتیب کشش، کوشش و بخشش می‌داند و به تشریح عروج انبیا می‌پردازد. به اعتقاد وی مقامهای انسانی ده مقام است و هرکدام دارای جذبه، سلوک و عروجی مخصوص به خود است. او با بیان این که در سلوک، شناختن طاعت و معصیت، اهمیت بسیار دارد، معلوم می‌کند که در مقامهای ده گانه انسانی، از طاعت و معصیت تعاریف و تعابیر متفاوتی ارائه می‌گردد. و با طرح داستان خضر و موسی و تفسیر حَسَنٰاتُ الاَبْرارِ سَیِّئاتُ الْمُقَرَّبِینَ روشن می‌سازد که مرید، طاعت و معصیت را در هر مقامی نمی‌شناسد، بنابراین

هیچگاه نباید بر شیخ اعتراض کند[۶۰].

بر پایه رعایت سلسله مراتب تخلیه، تحلیه و تجلیه او معتقد است که سالک ابتدا باید حجابها را از پیش رو بردارد تا به مقامهای عرفانی دست یابد. وی اصل همهٔ حجابها را چهار چیز می‌داند: دوستی مال، دوستی جاه، تقلید پدر و مادر و تعصب و اصل مقامهای معنوی و عرفانی را نیز چهار مقام برمی‌شمارد: اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف و تشریح می‌کند که وقتی آن حجابها از مسیر سالک برداشته شد، رسیدن به این مقامها - که کمال محسوب می‌شود - ساده و ممکن می‌گردد[۶۱].

عزیز با بیان آداب اهل تصوف[۶۲] دربارهٔ محورهای مهم عرفانی مطالب مبسوطی را مطرح می‌کند از جمله: معرفت شیخ و علامات وی[۶۳]، شرایط ارادت و مرید[۶۴]، شرایط چله‌نشینی[۶۵]، فواید سفر[۶۶]، آداب طعام خوردن[۶۷]، ماجرا گفتن[۶۸]، آثار و اهمیت صحبت دانا[۶۹]، شرایط خدمت[۷۰]، مراتب زهد و فقر[۷۱]، توکل[۷۲]، انواع و آداب ذکر[۷۳]، آداب سماع[۷۴]، وجد، تواجد، کشف، مشاهده، عیان، تجلی، وارد، حال و مقام[۷۵]، آداب خانقاه[۷۶] و...

یکی از مباحثی که در این زمینه در آثار نسفی بتفصیل بیان شده، عشق و محبت است که دربارهٔ آن نکته‌های بدیعی را مطرح می‌کند. او مقدمه محبت را علم و معرفت خدا می‌داند و با بیان أَلمحبّةُ نهایَةُ علمِ العبدِ إلی اللّهِ تعالی و العشقُ إفراطُ المحبّةِ حد و اندازهٔ محبت را نسبت به خدا با میزان معرفت او مرتبط می‌داند. وی معرفت را اصل مقامهای عرفانی برمی‌شمارد و به همین سبب، محبت را مبنای رسیدن به آن مقامها می‌داند[۷۷].

او با برقراری تشابه بین عشق مجازی و حقیقی، عشق مجازی را به سه مرتبه: اول، میان و آخر، تقسیم می‌کند و شرح می‌دهد که عاشق در مرتبهٔ اول مجاور کوی معشوق می‌گردد و راحت و آسایش را در دیدن معشوق می‌بیند. در مرتبهٔ میانی، فراق را بر وصال ترجیح می‌دهد و در مرتبهٔ آخر، معشوق همهٔ دل عاشق را فرا می‌گیرد چنان که دیگر همه را معشوق می‌بیند و خود را مشاهده نمی‌کند. به اعتقاد وی وقتی جمال معشوق همه دل عاشق را فرا گرفت، تغیّر از او برمی‌خیزد زیرا انسان وقتی متغیّر می‌شود و التفات

می‌کند، که خود و معشوق را دو کس بشمارد. در این مقام، طلب برمی‌خیزد و فراق و وصال نمی‌ماند[۷۸]. عزیز مانند دیگر عرفا عقل و عشق را با هم مقایسه می‌کند و امتیاز عشق را بر عقل با تعابیری لطیف به نگارش در می‌آورد[۷۹].

در کتاب انسان کامل، وی باب بدیعی در عشق می‌گشاید و اعتقاد خویش را دربارهٔ این که عشق بنیان آفرینش مراتب هستی است شرح می‌دهد. در این باره می‌نویسد:

«ای درویش، حس را به عالم جبروت راه نیست و عقل در وی سرگردان است. حس تو را به عالم ملک رساند و عقل تو را به عالم ملکوت رساند و عشق تو را به عالم جبروت رساند از جهت آن که عالم جبروت، عالم عشق است. خلقانی که در عالم جبروتند، جمله بر خود عاشقند. مرآتی می‌خواهند تا جمال خود را ببینند و صفات خود را مشاهده کنند. مفردات و مرکّبات عالم، مرآت اصل جبروتند.

ای درویش، مراتب این وجه جمله مملّو از عشقند. هر مرتبه‌ای که می آید، آن مرتبه مرآت مرتبهٔ ماقبل است و مرتبهٔ ماقبل بر خود عاشق است و بر مرآت هم عاشق است، پس این وجود مملّو از عشق است. و سالک چون به مرتبهٔ عشق رسد و به آتش عشق سوخته شود و پاک و صافی و ساده و بی‌نقش گردد، وی را با اهل جبروت مناسبت پیدا آید که اهل جبروت بغایت ساده و بی‌نقشند.[۸۰]»

به اعتقاد نسفی سالک زمانی به کمال می‌رسد و موحد حقیقی می‌گردد که به مقام وحدت دست یابد. وقتی او به مقام وحدت رسید، سه وادی هولناک پیش روی او پدیدار می‌شود. یکی بیابان الحاد، دوم بیابان اباحت و سوم بیابان دوستی پیشوایی و شیخی. سالک اگر همت کند می‌تواند بیابان اول و دوم را در اثر همنشینی انسان کامل و وادی سوم را با مشورت و خیرخواهی دوستانی -که خود از این مرحله گذشته‌اند - بسلامت پشت سر گذارد و به مقصد رسد. کسی که به این مقام رسد، می‌فهمد که بین او و خدا راه نیست و تنها چیزی که وجود حقیقی دارد هستی خداست. به تعبیر نسفی انسان در این حالت عالم صغیر را تمام کرده و خلیفه و نایب خدا در عالم کبیر شده است[۸۱].

۲-۱۳. جبر و اختیار

متفکران اسلامی دربارهٔ جبر و اختیار آرای متفاوت و متنوعی مطرح کرده‌اند. گروهی انسان را در حیطه جبر محصور ساخته و برخی عنان اختیار انسان را رها کرده‌اند و بعضی راهی میانه برگزیده و انسان را - نه به طور مطلق - مختار دانسته‌اند. نسفی از جمله متفکرانی است که در آثار خویش بویژه در انسان کامل، دربارهٔ جبر و اختیار دیدگاهی خاص به دست داده است.

او پیش از بیان نظر خود آرای علما و حکما را مطرح می‌سازد و در بیان اعتقاد اهل شریعت به اختلاف شیعه و سنی اشاره می‌کند و می‌نویسد اختلاف آنها دربارهٔ جبر و اختیار از آن جهت است که اهل تسنن، قضا و قدر را علم و اراده خداوند می‌دانند و اهل تشیع، علم خدا را تقدیر و قضای او به شمار می‌آورند. اگر علم و اراده خداوند، تقدیر وی محسوب گردد، انسان مجبور است و اگر علم حق، تقدیر او باشد، انسان دارای اختیار است[۸۲]. همچنین نسفی اشاره می‌کند که بین اهل شریعت و حکمت نیز در این زمینه یک اختلاف اساسی دیده می‌شود. او می‌گوید اعتقاد به جبر یا اختیار به این موضوع مربوط است که آیا معلوم تابع علم است یا علم تابع معلوم. وی می‌گوید اهل شریعت، معلوم را تابع علم می‌دانند، پس هرچیز که موجود شود، او را مقداری معلوم بود که از آن بیشتر یا کمتر نمی‌گردد و همان گونه تحقق پیدا می‌کند که خداوند در ازل آن را می‌دانسته است. اهل حکمت بر این اعتقادند که علم تابع معلوم است. در این صورت، اقوال و افعال آدمی مقدار معلومی ندارد و کسب علوم و تحصیل اموال به سعی و کوشش انسان بستگی دارد[۸۳].

در نظر اهل شریعت حکم، قضا، قدر و تقدیر خدا یکسان و مترادف تفسیر می‌شوند. نسفی اعتقاد دارد که حکم، قضا و قدر متباینند و معانی مختلف دارند. نسفی علم خدا را حکم خدا و پدید آوردن اسباب را قضای خدا و به کار درآوردن اسباب را قدر خدا می‌نامد و روشن می‌سازد که ردّ حکم و قضای الهی ممکن نیست اما قدر را می‌توان با استفاده از تدبیر و اندیشهٔ آدمی که خود یک قدر الهی است تغییر داد زیرا

تدبیر انسان در انجام امور و ایجاد تغییر و تاخیر قدر، موثر و نافذ است[۸۴].

برای تبیین قضا و قدر و جبر و اختیار، او بعد از شرح ویژگیهای لوح محفوظ آن را دو نوع می‌داند: یکی عام و دیگری خاص. لوح محفوظ عام، لوحی است که همهٔ وقایع عالم از ازل تا ابد در آن نوشته شده و لوح محفوظ خاص، آن است که بعضی از امور عالم در آن ثبت شده باشد. وی تعداد لوح محفوظ عام را یکی برمی‌شمارد که جبروت نام دارد و رق منشور نیز گفته می‌شود و تعداد الواح محفوظ خاص را سه برمی‌شمارد: عقل اول یا بیت معمور، فلک اول یا سقف مرفوع و نطفه آدمی یا بحر مسجور. او براساس آیهٔ شریفهٔ وَ لاٰ رَطْبٍ وَ لاٰ یابِسٍ اِلاّٰ فی کِتابٍ مُبینٍ (۵۹/انعام)، افلاک و انجم را لوح محفوظ و کتاب خدا معرفی می‌کند که تمام وقایع، از گذشته تا آینده، در آن ثبت شده است و در عالم سفلی آشکار خواهد شد[۸۵].

وی به رغم اعتقاد به این که تمام وقایع عالم در لوح محفوظ مکتوب شده و در عالم آشکار خواهد شد، انسان را دارای اختیار می‌داند و در این باره چنین می‌نویسد:

«بدان که شک نیست که افلاک و انجم، لوح محفوظ و کتاب خدایند و هر چیز که در این عالم بود و هست و خواهد بود، جمله در کتاب خدا نوشته است و قلم خشک گشته است و هر چیز که در کتاب خدای نوشته است، در این عالم سفلی آن چیز ظاهر خواهد گشت. اما بدان که احکامی که در افلاک و انجم نوشته است، احکام کلی است نه احکام جزوی و اثرها که در این عالم سفلی از حرکات افلاک و انجم ظاهر می‌شوند بر وجه کلی ظاهر می‌شوند نه بر وجه جزوی . به این سبب ما را اختیاری هست و حاصل کردن آنچه می‌خواهیم و دفع کردن آنچه نمی‌خواهیم به سعی وکوشش ما، باز بسته است. اگر چنان بودی که در افلاک و انجم احکام جزئی نوشته بودندی و اثرها که از حرکت افلاک و انجم در این عالم ظاهر می‌شوند، بر وجه جزئی ظاهر شدندی ما را در هیچ چیز اختیار نبودی و سعی وکوشش ما ضایع بودی و دعوت انبیا و تربیت اولیا و تألیف و تأدیب علما عبث بودی و تدبر عقلا و معالجت حکما بی‌فایده بودی.[۸۶]»

عزیز دامنهٔ اختیار را در انسان محدود می‌سازد و او را برخوردار از اختیار مطلق نمی‌داند. از دیدگاه او انسان در حصار جبر قرار ندارد و همچنین به طور کامل مختار نیست. وی برای شرح این موضوع، روشن می‌کند که آنچه در رق منشور یا جبروت و بیت معمور یا عقل اول وجود دارد، جمله در سقف مرفوع یا فلک اول جمع می‌گردد و در واقع آن سه لوح محفوظ، یکی می‌شوند و به همین سبب دو لوح محفوظ در عالم وجود دارد: یکی سقف مرفوع و دیگر بحر مسجور یا نطفه. وقایع مکتوب در سقف مرفوع به طریق کلی در عالم سفلی آشکار می‌شود و اموری که در بحر مسجور ثبت شده به طریق جزئی در انسان ظهور پیدا می‌کند. انسان از جهت ارتباط با اموری که در فلک اول مکتوب است، دارای اختیار است و از جهت ارتباط با اموری که در نطفه قرار دارد مجبور. زیرا احکام در فلک اول، کلی است و انسان اختیار دارد چیزی را حاصل کند یا با سعی و کوشش از خود دفع نماید و احکام نطفه جزئی است و به طریق جزئی در آدمی ظاهر می‌گردد، پس انسان از خود اختیاری ندارد[۸۷]. از نظر او سعادت، شقاوت، دیانت، امانت و ... با نطفهٔ آدمی همراه است و انسان نمی‌تواند آن را از خود دفع کند. «والسَّعیدُ مَن سَعِدَ فی بطنِ اُمِّهِ و الشّقِیُّ مَن شَقِیَ فی بطنِ اُمِّهِ» تفسیر می‌گردد. در پاسخ به این سؤال که اگر ما بپذیریم سعادت و شقاوت انسان با نطفهٔ او همراه است پس چرا بعضی در آغاز عمر، دارای مال و جاهند و در آخر عمر آن را از دست می‌دهند و بعضی در آخر عمر به مال و جاه دست می‌یابند و در جمله چیزها چنین وقایعی اتفاق می‌افتد، اشاره به خاصیّت ازمنه اربعه می‌کند و نقش مهمی برای آن در زندگی انسان در نظر می‌گیرد. از نظر عزیز به سبب گردش افلاک و انجم و تأثیر آنها بر عالم سفلی، در هر زمانی خاصیتی پدید می‌آید و هر زمانی شایسته کاری می‌گردد. در چهار مقطع این خاصیت بیشتر آشکار می‌شود:

الف) زمانی که نطفه در رحم قرار می‌گیرد؛

ب) زمانی که صورت فرزند پیدا می‌شود؛

ج) آن زمان که حیات به فرزند می‌پیوندد؛

د) زمانی که فرزند به دنیا می آید.

این چهار زمان در احوال فرزند تأثیر فراوان دارد و خاصیت‌های بزرگ پدید می‌آورد. اگر این چهار زمان بر یک خصوصیت مثل حکمت، مال و جاه، فقر و تنگدستی، تواضع و ... دلیل باشند، فرزند در آن ویژگی و خصوصیت به کمال می‌رسد، هرچند بندرت اتفاق می‌افتد که این چهار زمان بر یک چیز اقتضا کنند. اگر این چهار زمان هرکدام بر یک ویژگی و خصوصیّت دلالت کنند، احوال فرزند مختلف می‌شود: مثلاً اگر زمان اول به سعادت فرزند دلالت کند و زمان آخر بر شقاوت، آن فرزند در آغاز عمر بمراد زندگی می‌کند و در آخر عمر به نامرادی[۸۸].

نکتهٔ دیگری را نسفی در این زمینه تشریح می‌کند که: هر چیز که در نطفه آدمی به طریق کلی نوشته شده ما در آن صاحب اختیار هستیم و هر چیز که به طریق جزئی مکتوب شده، در آن مجبوریم. به سخن دیگر، در نطفه آدمی، جسم و روح و استعداد و افعال انسانی ثبت شده و انسان مجبور است در جسم و روح خودش قرار گیرد و از استعدادهای خویش بهره‌مند شود امّا در انجام دادن افعال خود اختیار دارد. در نطفهٔ انسان استعداد یا خاصیت، کسب جاه و مال و علم و حکمت و... نوشته شده اما به دست آوردن آن موقوف به سعی و کوشش این فرزند است و این تفسیر «كُلٌّ مُيَسَّرٌ لِما خُلِقَ لَهُ» است[۸۹].

دیدگاه نسفی در باب جبر و اختیار، متأثر از سخن حضرت امام صادق (ع) است که با عبارت: لا جبرَ و لا تفویضَ ولکن أمرٌ بینَ أمْرَیْنِ شروع می‌شود و در آن سخنان، امام(ع) جبر و اختیار مطلق را نفی می‌کنند و راه صحیح را بین این دو برمی‌شمارند[۹۰].

نسفی در این باره می‌گوید:

«آن‌کس که می‌گوید که همه جبر است، خطا می‌گوید و آن‌کس که می‌گوید همه قدر است هم خطا می‌گوید و آن‌کس که می‌گوید که جبر هست و قدر هست، جبر به جای خود و قدر به جای خود، حقّ می‌گوید. ای درویش، طریق مستقیم در میان جبر و قدر است ... جبر و قدر دو بال آدمی‌اند و اگر این دو بال نباشند یا یکی از این دو بال نبود، هرگز به مقصود و مراد نرسد.[۹۱]»

از دیدگاه وی ماهیت آدمی قابلیت و استعداد عام دارد و چون ماهیت به نطفه می‌رسد، به واسطهٔ ازمنه اربعه آن استعداد عام، خاص می‌گردد و زمانی که آن نطفه، فرزند می‌شود و در هستی پا می‌گذارد، آن فرزند با تربیت مادر و پدر و هم‌نشینی با دوستان، آن استعداد خاص، خاص می‌گردد. همچنین غذای حلال و حرام و ریاضت و مجاهدت در شکل‌گیری شخصیت انسان مؤثر است[۹۲].

او در حاشیه این موضوع براساس آیهٔ شریفهٔ «فَمِنْهُمْ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَ مِنْهُمْ سابِقٌ بِالْخَيْراتِ» (۳۲/فاطر)، معلوم می‌سازد که در انبیا و اولیا صفات حمیده، اخلاق پسندیده و خاصیات نیک، فطری و ذاتی است و در اشقیا و بدان عالم صفات ذمیمه، اخلاق ناپسندیده و خاصیات بد، فطری و ذاتی است و در انسانهای معمولی و متوسطان عالم صفات، اخلاق و خاصیات آنان عارضی و غیرذاتی است. اگر آنها در صحبت نیکان افتند نیک شوند و اگر با بدان همنشین گردند، در جرگه بدان درآیند[۹۳].

۳. سرنوشت انسان بعد از مرگ (معاد)

معاد و مسائلی که به آن مربوط می‌گردد از جمله: قیامت، بهشت، دوزخ، عذاب، راحت و ... بتفصیل و مشبع، از دیدگاههای مختلف در آثار نسفی تجزیه و تحلیل شده و ابعاد مختلف آن تشریح گردیده است. تبیین دیدگاههای اهل شریعت، اهل حکمت، اهل وحدت و اهل تناسخ در آثار نسفی مجموعه‌ای از آرای متفاوت و متنوع را در این زمینه گرد آورده است. تشریح سرنوشت انسان بعد از مرگ یا به تعبیر دیگر، عاقبت نفس انسانی بعد از جدایی از قالب، سرآغاز این مبحث است.

نظر اهل شریعت دربارهٔ سرنوشت نفس و روح انسان بعد از مفارقت از قالب، این گونه بازگو شده که ارواح مؤمنان را به مقام سعدا و ارواح کافران را به مقام اشقیا می‌برند و اهل عصیان بعد از چشیدن عذاب به قدر معصیتشان به بهشت می‌روند و جسم نیز به خاک باز می‌گردد و در قیامت اجزای این قالب را جمع می‌کنند و روح هرکس را به قالب او درمی‌آورند و به حساب او رسیدگی می‌کنند. معاد اهل ایمان، بهشت و معاد اهل کفر، دوزخ است و درآمدن به بهشت و دوزخ، به فضل و عدل خدا و حضور در بهشت و دوزخ، جزای اعتقاد است. مطالبی که نسفی در اعتقاد اهل شریعت بیان کرده، بسیار شبیه مباحثی است که نجم‌الدین رازی در مرصادالعباد مطرح ساخته است[1].

عزیز در تبیین دیدگاههای اهل حکمت دربارهٔ معاد سخت تحت تأثیر آراء ابن سینا

در رساله اضحویه است و از آثار ناصر خسرو نیز در این باب بی‌بهره نیست[۲]. او شرح می‌دهد که از دیدگاه حکما نفس ناطقه پیش از پیوستن به قالب، بالفعل موجود نیست امّا وقتی با قالب، بالفعل موجود شد، این حالت را بعد از جدایی از جسم نیز حفظ می‌کند. این نفس که برای طلب کمال به جسم پیوسته، بعد از مفارقت از قالب، اگر به کمال دست یافته باشد به عالم خود که عالم علوی است باز می‌گردد و اگر در این قالب به کمال نرسیده باشد بعد از جدایی از جسم نمی‌تواند به عالم خود بازگردد و در همین عالم کون و فساد باقی می‌ماند[۳].

دربارهٔ سرنوشت نفوسی که در عالم کون و فساد باقی می‌مانند بین حکما اختلاف وجود دارد. گروهی از حکما شش حالت برای نفس ناطقه بعد از مفارقت از بدن در نظر می‌گیرند و این نفس را براساس داشتن یا نداشتن علم و تقوا به ساده یا غیرساده و پاک یا ناپاک و کامل یا ناقص تقسیم می‌کنند و اعتقاد دارند که اگر نفس ناطقه به کمال نرسد و از تقوا بی‌بهره باشد اما توفیق کسب علم پیدا کند، مدتی زیر فلک قمر باقی می‌ماند تا با گذشت زمان پاک شود و تقوا حاصل کند و به عالم خویش بازگردد. نفوسی که علم و تقوا کسب نکنند، برای همیشه در عالم کون و فساد باقی می‌مانند. گروهی از حکما این نفوس را به جن تعبیر می‌کنند. گروه دیگری که اهل تناسخ نامیده می‌شوند، برآنند نفوسی که از علم و تقوا بی‌بهره‌اند، به قالب دیگر می‌پیوندند تا علم و تقوا حاصل کنند و به عالم خویش بازگردند[۴].

بین اهل شریعت با حکما در سرنوشت نفوس بعد از مفارقت از قالب، اختلاف وجود دارد. اهل شریعت اعتقاد دارند که ارواح انسانها پیش از اجسادشان موجودند و هریک مقامی خاص دارند و به همین سبب زمانی که این ارواح در جسمها نزول و باز عروج می‌کنند، هر یک تا مقام اول بالا می‌روند و امکان رسیدن به مقامی بالاتر برای آنان فراهم نیست. اهل حکمت معتقدند که نفوس انسانها پیش از آفرینش بدنهایشان، بالفعل موجود نبوده‌اند و از این جهت مقامی مشخص ندارند و از پیش جایگاه آنان تعیین نشده و هریک بنابر استعداد و سعی و کوشش خود می‌توانند به مقامی عالی دست پیدا کنند[۵].

آرای اهل وحدت دربارهٔ معاد، دقیقاً براساس دیدگاههای آنان دربارهٔ دوام و بقای هستی بنا نهاده شده است. نسفی دیدگاههای اهل وحدت را در این باره با همان تقسیم‌بندی اصحاب نار و اصحاب نور تشریح می‌کند. هر دو گروه اصحاب نار که وجود حقیقی را یکی بیش نمی‌دانند و تمام موجودات عالم را خیال و نمایش می‌خوانند، اعتقاد دارند که عکس و ظل و خیال را معاد نباشد.[۶]

گروه اول اصحاب نور دربارهٔ معاد معتقدند که جسم و روح آدمی از یکدیگر جدا نیستند و با هم از خاک برمی‌آیند و در هر مرتبه نامی می‌گیرند تا به مرتبه انسانی که غایت آنان محسوب می‌شود، می‌رسند و باز به خاک برمی‌گردند. گروه دوم اصحاب نور، اعتقاد دارند که عالم اجسام از عالم ارواح جداست. آنها با تشبیه عالم ارواح به چراغ یا نور آفتاب و عالم اجسام به مشکات و خانه، معلوم می‌سازند که عالم ارواح، یک نور است و در این نور، تغییر و تبدیل راه ندارد و مبدأ و معادی نیز برای آن نمی‌توان در نظر گرفت زیرا همیشه بر یک حال بوده است و خواهد بود اما عالم اجسام که قالب موجودات است، تغیر و تبدیل و مبدأ و معاد در آن راه پیدا کرده و از خاک به مراتب برمی‌آید و باز به خاک بازمی‌گردد.[۷] از سخن نسفی برمی‌آید که در بین اهل وحدت، اصحاب نار از آن جهت که عالم آفرینش را عکس و خیال می‌دانند، به معاد اعتقادی ندارند و اصحاب نور هرچند به معاد معتقدند اما نظر آنان در این باره بسیار متفاوت با دیدگاه اهل حکمت و شریعت است.

آراء دیگری در آثار نسفی به اهل وحدت نسبت داده شده که تنوع دیدگاههای آنها را آشکار می‌سازد. از جمله این که گروهی از اهل وحدت با تأکید بر این که صفات خداوند هیچگاه تغییر پیدا نمی‌کند اما صورت صفات دگرگون می‌شوند، اعتقاد دارند که نور وجود گاهی در عالم منتشر و گاهی مجتمع می‌گردد و هر موجودی از جمله هر انسان دریچه‌ای است که این نور از آن سر بیرون می‌کند. این موجودات دچار تغییر و تبدیل می‌گردند اما در آن نور، هیچ تبدیلی پیدا نمی‌کند. گروه دیگری از اهل وحدت برآنند که نه تنها صفات خداوند، ثابت و بی‌تغییر است بلکه صورت صفات نیز یکسان است. یعنی

مثلاً از صفت علم خداوند اگر در جهان ده انسان دانا وجود داشته باشند، این تعداد از آغاز ثابت بوده‌اند و در آینده نیز شمار آنها تغییر نمی‌کند. گروه دیگری با تقسیم وجود به جوهر و عرض، مبدأ و معاد را تنها درباره اعراض صادق می‌دانند. نسفی این دیدگاهها را نقد می‌کند و عیوب آنها را آشکار می‌سازد[۸].

نسفی نظر دیگری را دربارهٔ معاد از دیدگاه اهل وحدت بازگو می‌کند. از این نظر قوت و فعل به دو دریای محسوس و معقول یا عالم شهادت و غیب تعبیر می‌شود و عالم غیب، بی‌نام و نشان و بدون تضاد و تقابل توصیف می‌گردد و عالم شهادت، با نام و نشان و تقابل وصف می‌شود. کاروان وجود، دائم در این دو عالم حرکت می‌کند و از یک جانب وارد می‌شود و از جانب دیگر به در می‌رود و به همان مقدار که درمی‌آید، با همان مقدار خارج می‌شود. او برای تبیین این موضوع، جوهر خاک را به ام‌الکتاب و اجسام را به کتاب و اعراض را به اعراب کتاب مانند می‌کند و می‌گوید تغییر و دگرگونی تنها در اعراب کتاب صورت می‌گیرد و کلمات کتاب تغییر نمی‌کند. از این نظر مراتب وجود، در شکل و مقدار همیشه بوده است و خواهد بود[۹]. عزیز بر همین اساس، به بیان دیدگاه خاص اهل وحدت دربارهٔ موت، حیات، بعثت، ولادت و قیامت می‌پردازد و هر یک از آنها را به چهار نوع تقسیم می‌کند. وی با تعبیر موت به بی‌خبری و حیات به خبر و آگاهی و تشریح حیات و ممات چهارگانه،از وجود چهار قیامت خبر می‌دهد: قیامت صغری، قیامت وسطی، قیامت کبری و قیامت عظمی[۱۰]. او مبدأ را با شب قدر و معاد را با روز قیامت منطبق می‌سازد و می‌گوید مبدأ به شب نسبت دارد و معاد به روز زیرا در شب خبرها پوشیده و در روز آشکار می‌شوند. وی نامهای مختلف قیامت را برمی‌شمارد و از دیدگاه اهل شریعت، حکمت، وحدت و تناسخ، وجوه تسمیهٔ آنها را تبیین می‌کند[۱۱]. وی در شرح نظر اهل وحدت، نامهای قیامت را - متفاوت با نظر حکما و علما- با درجات ایمان و شناخت مربوط می‌سازد و دربارهٔ آنها چنین می‌گوید:

«بدان که چون فرزند از مادر در وجود آمد و به این عالم بعث شد، این زادن را

ولادت طبیعی گویند و این زندگی را حیات طبیعی می‌گویند و این برخاستن از گور مادر را قیامت صغری می‌گویند که یوم‌القیامت است. و فرزند در این حیات از هیچ آگاه نباشد یعنی هیچ علم نداند نه به اجمال و نه بتفصیل ... و این درجهٔ اول اسلام است ... و در این مرتبه او را مسلم گویند ... تا به عالم بلوغ رسد و از عالم صورت و حس به عالم معنی و عقل برآید و بعث شود. این زادن را ولادت معنوی و این زندگی را حیات معنوی و اطلاع یافتن را بر طبایع اشیا و این جمع شدن حیات و عقل و شرع را حیات وسطی گویند که یوم‌الجمع است. و در این حیات از چیزها باخبر شدن گیرد باجمال نه به تفصیل. پس در این مرتبه به دل خدای را یکی داند و این درجه اول ایمان است و در این عالم او را مؤمن می‌گویند تا به عالم ایقان رسد و از عالم اجمال به عالم تفصیل بزاید و بعث شود و هر چیز را چنان که آن چیز است بداند و به تفصیل بداند، این زندگی را حیات طیبه گویند ... و این اطلاع یافتن را بر طبایع و خواص اشیاء و این جدا کردن حق را از باطل، قیامت کبری گویند که یوم‌الفصل است ... و این درجهٔ اول ایقان است و در این عالم او را نبی گویند ... تا به عالم عیان رسد و از عالم تفصیل و علم‌الیقین به عالم‌معاینه وعین‌الیقین بزاید و بعث شود ... این زندگی را حیات حقیقی گویند و این ظاهر شدن نیستی خود و آشکار شدن هستی خدای و این اطلاع یافتن بر طبایع و خواص اشیا و حقایق اشیا را قیامت عظمی گویند که یوم تبلی السرائر است و این اول درجهٔ عیان است و در این عالم او را ولی گویند.[۱۲]»

تطبیق زمین قیامت با وجود انسان و همچنین برقراری تشابه بین انسان و زمین عرفات از نکته‌های بدیعی است که در این باب بیان شده است[۱۳]. او همچنین از دیدگاه حکما وقایعی را که در روز قیامت اتفاق می‌افتد مانند: «زده شدن کوهها چون پشم رنگین» و «از میان برگرفتن دریاها» را، رمز می‌شمارد و کوهها را حجاب ظلمانی و دریاها را حجاب نورانی تعبیر می‌کند و روشن می‌سازد که از این نظر قیامت، روزی است که حجابهای ظلمانی و نورانی از پیش رو برداشته می‌شود[۱۴]. وی به اهمیت شفاعت اشاره می‌کند و آن را از نظر حکما چنین شرح می‌دهد: عقول و نفوس عالم علوی ، نفس

انسانی را بعد از جدایی از قالب به سوی خود جذب می‌کنند. این کشش از سوی عقول و نفوس عالم علوی، شفاعت نام دارد[۱۵]. او همچنین به تشریح بهشت و دوزخ از نظر اهل شریعت، حکمت و وحدت و تناسخ می‌پردازد. تعابیر اهل شریعت در این باب منطبق با آیات قرآنی است اما اهل حکمت و تناسخ تعبیر دیگری را از بهشت و دوزخ ارائه می‌دهند. آنها عالم زیر فلک قمر را که عالم کون و فساد و عالم طبایع نامیده می‌شود، دوزخ و عالم بقا که بالای فلک قمر است، بهشت می‌خوانند و عقل کلی و نفس کلی را بهشت خاص برای بندگان خاص می‌دانند[۱۶].

آنها بر اساس آیهٔ شریفهٔ وَ اِنْ مِنْکُمْ اِلاّ وارِدُها کانَ عَلٰی رَبِّکَ حَتْماً مَقْضِیّاً ثُمَّ نُنَجِّی الَّذینَ اتَّقَوْا وَ نَذَرُ الظّالِمینَ فِیها جِثِیّاً (۷۱ - ۷۲/مریم) معتقدند که همهٔ انسانها در دوزخ قرار می‌گیرند و اهل ایمان و تقوا را از دوزخ بیرون می‌آورند و به بهشت می‌رسانند. با تعبیری که حکما از دوزخ و بهشت ارائه کرده‌اند، بر این نظر دارند که اهل کفر و ظلم چون روحشان کمال حاصل نمی‌کند، در عالم سفلی یا دوزخ باقی می‌مانند و مؤمنان و پرهیزکاران از این جهت که روحشان به کمال دست یافته است به عالم علوی یا بهشت می‌روند. این دیدگاه با آراء شیخ اشراق در باب فلک زمهریر و اثیر شباهت پیدا می‌کند. تعابیری که وی از عالم تحت‌القمر بیان می‌کند و ویژگیهایی که برای زمهریر و اثیر و عبور انسان از آنها برمی‌شمارد، می‌تواند به گذشتن آدمی از عالم کون و فساد و رهانیدن او از دوزخ تعبیر شود[۱۷].

از دیدگاه اهل وحدت، دوزخ عبارت از صفات و اخلاق بد و صحبت ناموافق و جهل و تفرقه است و بهشت، علم و جمعیت و ترک دنیاست. او با تشریح درکات دوزخ و درجات بهشت با همین شیوه، در ماهیت وعد و وعید انبیا الهی می‌گوید: انبیا بزرگ بر طبایع و خواص اشیا اطلاع یافتند و امر و نهی و وعده و وعید آنها از جهت خواص اشیا بود. آنها نمی‌توانستند به هر کسی بگویند که راست و دروغ و حلال و حرام و دیانت و خیانت و ... چه خاصیت دارد. به همین سبب به مردم می‌گفتند که هر که دروغ گوید و خیانت کند، در دوزخ جای می‌گیرد و به عذاب و عقوبت بسیار گرفتار می‌شود و هر که

راست گوید و دیانت نگه دارد، جایگاه وی بهشت است و در آن راحت و با سعادت زندگی می‌کند. در این سخن، هدف انبیا حاصل می‌شود زیرا هر که راست گوید خاصیتی یابد که نیک باشد و دروغ را ترک می‌گوید تا از خاصیت بد در امان باشد[۱۸].

او از دیدگاه اهل حکمت دربارهٔ بهشت و دوزخ و مسائل دیگر مباحث تازه‌ای را مطرح می‌کند: گذشتن از صراط منظور نزول و عروج روح انسانی است و عالم طبیعت، دوزخ نام دارد. این سو و آن سوی صراط، عالم طبیعت است و راه وسط آن که طریق به سلامت رسیدن است؛ عقل نامیده می‌شود. اگر کسی ار راه عقل انحراف پیدا کند، در دوزخ می‌افتد[۱۹]. زمانی که در کسی عقل نباشد یا کسی به فرمان عقل کار نکند پنج حسّ ظاهر و دو حس باطن، هفت در دوزخ محسوب می‌شوند و این مدرکات هفتگانه سبب رنج و عذاب او می‌گردند و آن کسی که پیرو عقل شود، این مدرکات هفتگانه با مدرک عقل، هشت در بهشت را تشکیل می‌دهند و باب راحت و آسایش را بر او می‌گشایند[۲۰]. او در کتاب انسان کامل، حقیقت بهشت را موافقت و یافتن مراد و حقیقت دوزخ را مخالف و نایافتن مراد تعبیر می‌کند و اقوال و افعال پسندیده و اخلاق حمیده را درهای بهشت و اقوال و افعال ناپسندیده و اخلاق ذمیمه را درهای دوزخ برمی‌شمارد و می‌گوید که هر خوشی و راحتی از اقوال و افعال پسندیده و اخلاق حمیده به انسان می‌رسد و هر رنج و ناخوشی از اقوال و افعال ناپسندیده و اخلاق ذمیمه نصیب آدمی می‌گردد[۲۱]. او در تفسیر آیهٔ شریفهٔ مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِی وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِیهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَیْرِ آسِنٍ وَ أَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ یَتَغَیَّرْ طَعْمُهُ وَ أَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِینَ وَ أَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى (۱۵/محمد) اشاره می‌کند که حیات بعضی از انسانها همچون اطفال و ابلهان است و هیچ علومی را درک نمی‌کنند. گروه دیگری از انسانها علوم را در می‌یابند و بر سه قسمند: عوام، خواص، و خاص‌الخاص. عوام خلق به مبادی و ظواهر علوم رسیده‌اند و خاص‌الخاص به حقایق و غوامض علوم دست یافته‌اند و خاص خلق بین این دو گروه قرار می‌گیرند. وی مانند ابن سینا تأکید می‌کند که لذت و راحت بعد از مرگ، هیچ نسبتی با لذت و راحت پیش از مرگ ندارد و رنج و عذاب این دو عالم نیز باهم متفاوت است. او جوی‌های مذکور را در

این آیه تفسیر می‌کند و بهره اطفال و ابلهان را، جویهای آب و نصیب عوام را، جویهای شیر برمی‌شمارد و خاصان را از جویهای عسل و خاص‌الخاص را از جویهای خمر بهره‌مند می‌داند[۲۲]. طوبی، درخت عقل و زقوم، درخت طبیعت تأویل می‌شود و ثواب و پاداش را میوهٔ درخت طوبی و عقاب و عذاب را ثمرهٔ درخت زقوم برمی‌شمارد و اعتقاد دارد انسان می‌تواند از هر دو درخت شاخه‌ای در خانهٔ وجود خویش پرورش دهد. عزیز ثواب و عقاب را ثمرهٔ درخت وجود انسان می‌داند و در این باب چنین می‌گوید:

«بدان که پروردن این درخت بلکه نشاندن و بزرگ گردانیدن این درخت به دست توست از جهت آن که هر فعلی که از تو در وجود می‌آید به تدبیر و اندیشهٔ عقل است و در آن فعل، منع هوای نفس است. پس چنان است که شاخی بر طوبی وصل کردی بلکه درختی جداگانه نشاندی و اگر نشاندن درخت یک نوبت باشد اما درخت هرچند گاهی بر دهد و بعضی را یکی یکی باشد و بعضی را یکی ده باشد و بعضی را یکی هفتصد و بعضی را مضاعف و بعضی را بی‌حساب. مثلاً کسی باشد که به تدبیر و اندیشه عقل یک سخن نیک با یک فعل نیک از وی در وجود آید. آن سخن یا آن فعل به مثابت درختی باشد که بنشاند و از بر آن درخت مدت مدید چندان راحت و آسایش به وی رسد که در حساب و شمار نیاید و آن چه خلاف این باشد برعکس این می‌دان.[۲۳]»

وی همچنین یادآوری می‌کند که هر لذت و راحت و عذاب و رنجی که فردا در بهشت یا دوزخ نصیب انسان می‌شود، نمودار آن امروز در آدمی وجود دارد و عذاب و راحت را این گونه تعبیر می‌کند: هرکس با لذات جسمانی پیوند داشته باشد و از لذات روحانی بی‌بهره باشد وقتی از جسم جدا می‌گردد برای او هیچ لذت و راحتی نمی‌ماند و همه رنج و عذاب است و هرکس در لذات جسمانی غرق نباشد و لذات روحانی کسب کرده باشد، چون از جسم جدا ماند، وی را همه لذت و راحت باشد و رنج و عذاب از او دور گردد. نسفی با تشریح ملائکهٔ عذاب، میزان را با وجود انسان منطبق می‌کند و خاصیت اعمال نیک و بد را روشن می‌سازد[۲۴]. نسفی با بیان این دو آیهٔ شریفهٔ إِنَّ الَّذِينَ

قَالُوا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلآئِكَةُ الاّٰ تَخافُوا وَ لاٰ تَحْزَنُوا وَ اَبْشِروُا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ (۳۰ /فصّلت) و «هَلْ اُنَبِّئُكُمْ عَلىٰ مَنْ تَنَزَّلُ الشَّياطِينُ تَنَزَّلُ عَلىٰ كُلِّ أَفّاكٍ أَثِيمٍ» (۲۲۱ - ۲۲۲ /الشعراء)، صحایف اعمال و کرام‌الکاتبین و نزول ملائکه و شیاطین را بر نیکان و بدان چنین شرح می‌دهد: هر سخنی که انسان می‌گوید و هر عملی که انسان انجام می‌دهد اثری از آن باقی می‌ماند اما آن اثر، بقا و ثباتی ندارد. اگر آن سخن و عمل چند نوبت تکرار شود، آن اثر در وی باقی و ثابت می‌شود و مثل کتابت می‌گردد. اهل بینش این آثار را ملائکه و اهل دانش ملکه می‌خوانند. این معنی نزول ملائکه و شیاطین است و این منظور سخن پیامبر(ص) است در این که فرمودند هرکه حسنه‌ای بکند از آن حسنه فرشته‌ای در وجود آید که او را ثواب می‌دهد و هرکه سیئه‌ای انجام دهد از آن شیطانی در وجود می‌آید که وی را عذاب می‌دهد. چون اثرهای باقی و ثابت اقوال و افعال انسان را کتابت می‌نامند، محل این کتابتها را کتاب اعمال و صحیفهٔ اقوال می‌خوانند و کاتبان این کتاب را کرام‌الکاتبین می‌گویند. با این مقدمات او کاتب، کتاب، مکتوب و قاری را خود انسان می‌داند[۲۵]. در نظر وی حوران بهشتی اسرار و مکنونات علومند که از نظر نامحرمان پوشیده و در حجابند و آنها را بدین جهت بکر می‌نامند که در دسترس اهل حس و خیال قرار ندارند[۲۶]. او بین بهشت و دوزخ ابلهان، عاقلان و عاشقان تفاوت قائل می‌شود و در باب اهمیت کمال عشق و عاشق مطالب مبسوطی بیان می‌کند[۲۷].

نسفی در تعابیری هماهنگ و روان، هشت بهشت و هفت دوزخ را تشریح می‌کند و به بیان این موضوع می‌پردازد که چرا تعداد درجات بهشت هشت و درکات دوزخ هفت است و یادآور می‌گردد که غیر از این هشت بهشت، بهشت دیگری وجود دارد که مخصوص مقربان خاص اوست و ما از آن بی‌خبریم. وی همچنین داستان حضرت آدم و حوّا را در همین قالب تفسیر می‌کند و درخت ممنوعه و هبوط آدم و حوّا و ... را مبسوط شرح می‌دهد و بیان می‌کند که پیش ازین آدم و حوّایی بودند و اکنون به نقد در ما نیز آدم و حوّا و بهشت و دوزخی وجود دارد[۲۸].

پی‌نوشتهای هستی در آثار نسفی

۱. نک: نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت /۲۹۹ - ۳۰۱؛ کشف‌الحقایق /۳۰ - ۳۱؛ ۱۴۹ - ۱۵۰؛ زبدة‌الحقایق /۲۸۹؛ ۲۹۷.

۲. نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت /۱۲.

۳. نک:نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت /۱۲-۱۳؛ کشف‌الحقایق /۲۱۸ - ۲۱۹؛ انسان کامل /۱۷۱ - ۱۷۲.

۴. کشف‌الحقایق /۳۰ - ۳۲؛ انسان کامل /۱۷۰ - ۱۷۱؛ ۳۶۸ - ۳۶۹.

۵. کشف‌الحقایق /۳۳؛ انسان کامل /۳۶۴ - ۳۶۸.

۶. کشف‌الحقایق /۳۴.

۷. انسان کامل /۱۷۱.

۸. نک: وحدت وجود /۸۰ - ۹۵؛ مولوی نامه ۲۱۲/۱ - ۲۱۳.

۹. نک: شرح منازل السائرین، باب دهم /۳۲۰ به بعد.

ما وَحَّدَ الواحدَ مِن واحدٍ — إذْ کُلُّ مَن وَحَّدَهُ جاحدٌ
توحیدُ مَن یَنطِقُ عن نعتِه — عاریةٌ أبطَلَهَا الواحدُ
توحیدُه إیّاهُ توحیدُه — و نعتُ مَن یَنعَتُه لاحِدُ»

(همان /۳۲۵)

و احمد غزالی در سوانح (ص ۱۱۷ - ۱۱۸) در شرح ابیات حسین بن منصور حلاج می‌نویسد:

أنا مَن أهوی و مَن أهوَی أنا — نحن روُحان حَلَلْنا بَدَنا ...
أیها السّایلُ عَن قِصَّتِنا — لَو تراهُ لَم تُفرِّقْ بَینَنا
فإذا أبصرتَنی أبصرتَه — و إذا أبصرتَه أبصرتَنا

«در دوم مصراع، قدم از یکی در دوی نهاده است. اول مصراع قریب‌تر است که أنا مَن أهْوی و مَن أهْوی أنا اینجا بود که این معنی درست آید که شاعر گفت:

گفتم صنما مگر که جانان منی — چون نیک نگه کردم خود جان منی

۱۰. نک: محیی‌الدین بن عربی چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامی /۹۷؛ مولوی نامه ۲۱۹/۱. برای آشنایی با وحدت وجود در آثار ابن عربی به عنوان نمونه نک:

الف - فصّ ادریسی:

فالحقُّ خلق بهذا الوجه فاعتبروا / و لیس خلقاً بذاک الوجه فاذّکروا
مَن یَدرِ ما قلتُ لم تُخذَل بصیرتُه / و لیس یَدریه إلاّ مَن له بصرُ
جمِّع و فرِّق فإنّ العین واحدة / و هی الکثیرةُ لا تُبقی و لا تَذَرُ

(فصوص الحکم /۷۹؛ مؤیدالدین جندی، شرح فصوص الحکم /۳۵۵؛ داود بن محمود قیصری، شرح علی فصوص الحکم /۱۶۵ - ۱۶۶؛ عبدالرزاق کاشانی، شرح فصوص الحکم /۸۴؛ حسین خوارزمی، شرح فصوص الحکم /۲۲۹ - ۲۳۱)

ب - فصّ اسحاقی:

یا خالقَ الأشیاء فی نفسه / أنت لِما تَخلقه جامع
تخلق ما لا ینتهی کونُه فیـ / ک فأنت الضیِّق الواسع
لو أنّ ما قد خلق اللّه ما لا / ح بقلبی فَجرُه الساطع
مَن وَسِع الحقَّ فما ضاق عَن / خلقٍ فکیف الأمرُ یا سامع؟

(فصوص الحکم /۸۸؛ شرح جندی /۲۸۹ - ۳۹۱؛ شرح قیصری /۱۹۵ - ۱۹۶؛ شرح کاشانی /۱۰۹؛ شرح خوارزمی /۲۸۱)

ج - فص اسماعیلی:

فلم یَبقَ إلاّ الحق لم یبقَ کائن / فما ثَمَّ موصول و ما ثَمَّ بائن
بذا جاء برهانُ العیان فما أری / بعینَیَّ إلاّ عینَه إذ أُعاین

(فصوص الحکم /۹۳؛ شرح جندی /۴۰۳؛ شرح کاشانی /۱۱۹؛ شرح قیصری /۲۰۸؛ شرح خوارزمی /۳۰۲)

د - فص یعقوبی:

و لیس وجودٌ إلاّ وجود الحقّ بصور أحوال ما هی علیه الممکنات فی أنفسها و أعیانها.

(فصوص الحکم /۹۶؛ شرح قیصری /۲۲۰؛ شرح کاشانی /۱۲۹؛ شرح خوارزمی /۳۲۳)

هـ - ر.ک فص هودی:

بالأخبار الصحیح أنّه عین الأشیاء، و الأشیاء محدودة و إن اختلفت حدودها. فهو محدود بحدِّ کلِّ محدود. فما یُحَدُّ شیء إلاّ و هو الحقّ. فهو الساری فی مسمّی المخلوقات و المبدَعات، و لو لم یکن الأمر کذلک ما صحّ الوجود. فهو عین ألوجود، «و هو علی کلّ شیء حفیظٌ» بذاته، «و لا یؤده» حفظ شیء. (فصوص الحکم /۱۱۱؛ شرح جندی /۴۵۳؛ شرح قیصری /۲۵۵ - ۲۵۶؛ شرح کاشانی /۱۶۰؛ شرح خوارزمی /۳۸۷ - ۳۸۹).

برای تفصیل همچنین نک: فصوص الحکم /۶۸؛ شرح قیصری /۱۲۹ - ۱۳۰؛ شرح خوارزمی /۱۶۷ - ۱۶۸؛ فصوص الحکم /۱۲۴؛ شرح قیصری /۲۸۵، ۴۴۲، ۴۴۳؛ نیز محیی‌الدین بن عربی /۱۹۷ - ۲۰۹.

۱۱. برای آشنایی با دیدگاه‌های مختلف در این باره نک: وحدت وجود و بداء /۳ - ۹؛ هستی در فلسفه و عرفان /۷ - ۱۲، ۵۵ به بعد. وحدت وجود /۶۵ - ۶۸؛ مولوی نامه ۱/۲۰۱ - ۲۰۲؛ ۲۰۵ - ۲۰۶.

12. Aziz - i Nasafi and the Essence - Existence Debate / 388.

۱۳. نک: همین کتاب /۱۶۷ - ۱۷۵.

۱۴. برای تفصیل نک: تمهیدات/۲۶ - ۲۶۸؛ Le Paradoxe De La "Face De Dieu" / 179 - 180

۱۵. بیان‌التنزیل / ۱۶۷ - ۱۷۵؛ همچنین نک: Le Paradoxe De La "Face De Dieu" / 179 - 180, 183

۱۶. لندلت معتقد است اولین بار محمد غزالی خدا را «هست نیست نما» و غیر خدا را «نیست هست‌نما» نامیده و برای اثبات این موضوع استناد می‌کند به نامه‌ای که در فضائل‌الانام به غزالی منسوب شده است، نک: Le Paradoxe De La "Face De Dieu" / 181.

برای بررسی متن این نامه نک: فضائل الانام/۲۶؛ نفحات الانس /۳۷۸ - ۳۷۹.

۱۷. کشف‌الحقایق /۱۵۴ - ۱۵۶، همین کتاب /۱۶۹.

۱۸.مکتب ابن سبعین را «اصحاب الوحدة المطلقه» می‌نامند که در تقابل با مکتب ابن عربی که «اصحاب التجلی» نامیده می‌شود، قرار دارد. برای آگاهی بیشتر نک: ابن سبعین و فلسفتُهُ الصوفیّة، القسم الثانی، الفصل الاوّل، الوحدة المطلقه /۱۹۸ به بعد؛ کشف‌الحقایق /۱۵۷ - ۱۵۸؛ نیز نک:

Le Paradoxe De La Face De Dieu / 166.

۱۹. کشف‌الحقایق /۱۵۹؛ همین کتاب /۱۷۰ - ۱۷۳.

۲۰. کشف‌الحقایق /۱۰۸ - ۱۱۰؛

۲۱. کشف‌الحقایق /۱۱۰.

۲۲. همان /۱۱۲.

۲۳. همان /۵۴ - ۵۵.

۲۴. همان جا.

۲۵. کشف‌الحقایق /۲۰ - ۲۲؛ ۱۵۹ - ۱۶۰؛ انسان کامل /۲۵۸؛ ۳۸۰.

۲۶. برای تفصیل در این باب نک: نسفی و وحدت وجود، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم، سال هشتم، ش ۳۰ و ۳۱، ۱۳۷۹/۱۲۵ - ۱۴۳.

۲۷. نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت /۳۰۲ - ۳۰۵؛ کشف‌الحقایق /۳۴ - ۳۹؛ انسان کامل /۲۸۰- ۲۸۱؛ همین کتاب / ۱۷۴ - ۱۷۵.

۲۸. کشف‌الحقایق /۴۱؛ انسان کامل /۲۷۶ - ۲۷۸؛ سعدالدین حمویه نیز به این موضوع پرداخته است. نک: المصباح /۱۰۸ - ۱۰۹.

۲۹. انسان کامل /۲۷۹.

۳۰. انسان کامل /۲۸۳ - ۲۸۵؛ مقصد اقصی /۲۳۶ - ۲۳۷؛ علاءالدوله سمنانی به رغم مخالفت‌هایش با آراء سعدالدین، در این باب که در قرآن هیچ حرف زائدی وجود ندارد نظر او را تأیید کرده است. برای تفصیل نک: چهل مجلس /۱۰۱ - ۱۰۲.

۳۱. از جمله نسفی به نامهای زیر اشاره می‌کند: روح، عقل، نور، قلم، عرش، لوح محفوظ، ملک مقرّب، جبرئیل، اسرافیل، میکائیل، عزرائیل، آدم، رسول خدای، بیت‌اللّٰه، بیت‌العتیق، بیت‌المعمور، بیت اول و مسجد اقصی نک: کشف‌الحقایق /۴۷ - ۴۹؛ انسان کامل /۲۲۶، ۳۹۸ - ۴۰۰؛ همین کتاب /۲۰۵.

۳۲. برای تفصیل نک: کشف‌الحقایق /۴۸ - ۴۹، ۶۲؛ انسان کامل /۲۲۵ - ۲۲۶؛ زبدةالحقایق / ۲۹۹ - ۳۰۰؛ همین کتاب /۱۷۲ - ۱۷۳، المصباح /۹۰؛ تعلیقات: ۵۱ - ۵۲، ۱۵۹ - ۱۶۰.

۳۳. انسان کامل /۲۲۰ - ۲۲۴؛ ۴۰۰ - ۴۰۱.

۳۴. انسان کامل /۷۰ - ۷۳؛ ۲۲۴ - ۲۲۵؛ مقصد اقصی /۲۴۱ - ۲۴۳؛ زبدةالحقایق /۲۹۸ - ۲۹۹؛ برای آشنایی با نظر ابن سینا و اخوان الصفا در این باب نک: الهیات شفا، الفصل‌الرابع /۴۰۲ - ۴۰۹؛ نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت /۱۲۰؛ ۳۰۸ - ۳۲۴؛ برای آشنایی با آراء شیخ اشراق نک: مجموعهٔ مصنفات ۲، رساله فی اعتقادالحکما /۲۶۴ - ۲۶۵؛ نیز نک: کشف‌الحقایق /۴۳ - ۴۷؛ انسان کامل /۵۵؛ زبدةالحقایق /۲۹۱ - ۲۹۳.

۳۵. کشف‌الحقایق /۵۶ - ۵۷.

۳۶. انسان کامل /۳۴۸ - ۳۵۰؛ مقصد اقصی /۲۴۰ - ۲۴۱؛ همین کتاب /۲۳۷ - ۲۳۸.

۳۷. انسان کامل /۱۵۶ - ۱۶۴؛ زبدةالحقایق /۲۸۷.

۳۸. برای آشنایی با نظر ابن عربی نک: فصوص الحکم /۲۸؛ تعلیقات /۸ - ۹.

۳۹. انسان کامل /۳۶۴ - ۳۶۵.

۴۰. همان /۳۷۵ - ۳۷۶. نسفی این حدیث را چنین روایت می‌کند: «إنَّ اللّهَ تعالی خَلَقَ المُلکَ علی مثالِ ملکوتِه و اسَّسَ ملکوتَه علی مِثالِ جبروتِهِ لِیَسْتَدِلَّ بُملکِه علی ملکوتِه وَ بملکوتِه علی جبروتِه».

۴۱. کشف‌الحقایق /۲۱۴ - ۲۱۷؛ انسان کامل /۳۵۲ - ۳۵۳؛ برای آشنایی با آراء اخوان الصفا و ابن سینا در باب هستی‌شناسی نک: رسائل اخوان الصفا، جلد دوم، فی بیان الکون و الفساد /۵۲ به بعد؛ نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت /۸۹؛ در باب تشابه دیدگاههای نسفی و حکمای اشراق دربارهٔ هستی شناسی نک: کشف‌الحقایق، تعلیقات /۲۶۰ - ۲۶۱؛ همچنین نک:

Aziz - i Nasafi and the Essence - Existence Debate / 390

۴۲. کشف‌الحقایق /۲۱۶ - ۲۱۷.

۴۳. انسان کامل /۳۵۲ - ۳۵۳.

۴۴. کشف الحقایق /۲۲۴ - ۲۲۵.

۴۵. عسکر بن حُصَین معروف به ابوتراب نخشبی یا نسفی از عارفان سدهٔ سوم هجری است. استادان وی در تصوف شقیق بلخی، حاتم اصم و ابوحاتم عطار بودند. برای آشنایی با احوال وی نک: طبقات الصوفیه سلمی /۹۳، ۱۶۶، ۱۷۵، ۱۸۳، ۲۲۹، ۲۹۴، ۳۲۸؛ اللمع /۲۳۸، ۲۸۰؛ ترجمه رسالهٔ قشیریه /۳۹۳، ۳۹۵، ۴۰۰، ۴۰۳، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۴، ۴۲۶، ۴۲۸؛ طبقات الشافعیه سبکی ۳۰۷/۲؛ تذکرة الاولیا /۱۶۹؛ شذرات الذهب ۱۰۸/۲ - ۱۰۹؛ نفحات الانس /۴۹.

۴۶. انسان کامل /۲۶۶ - ۲۶۷.

۴۷. همان /۲۶۷ - ۲۶۸، ۴۳۰ - ۴۳۲.

۴۸.نک: اخوان الصفا ۴۵۶/۲ به بعد. تشبیه انسان به عالم علوی: ص ۴۶۳ - ۴۶۴؛ نظر متفکران اسلامی /۱۱۰ - ۱۱۱؛ ۱۵۴ به بعد؛ رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی /۲۷۹ - ۲۸۱.

۴۹. نظر متفکران اسلامی /۱۱۱ - ۱۱۲. یادآور می‌شود که عنوان الانسان الکامل برای بخشی از رساله‌های نسفی به احتمال زیاد نه به وسیله مؤلف بلکه در روزگار پس از او و توسط دیگران تعیین شده است.

۵۰. کشف‌الحقایق/۶۴؛ انسان کامل/۱۴۲ – ۱۴۳؛ ۱۴۷ – ۱۴۸؛ ۳۵۵ – ۳۵۸؛ مقصد اقصی/۲۵۴ – ۲۵۵؛ زبدة‌الحقایق/۲۸۸ – ۲۸۹.

۵۱. مقصد اقصی/۲۵۵ – ۲۵۷.

۵۲. انسان کامل/۱۹۲ – ۱۹۳؛ ۳۹۰ – ۳۹۵.

۵۳. کشف‌الحقایق/۶۰؛ انسان کامل/۱۴۹ – ۱۵۱، ۴۰۳؛ همین کتاب/۱۹۱.

۵۴. انسان کامل/۲۲۷، ۴۰۳ – ۴۰۴. او در کشف‌الحقایق نیز این حکایت را با اختصار و این تفاوت نقل می‌کند که وی در بخارا پیامبر (ص) را در خواب دیده. نک: کشف‌الحقایق/۱۰۷.

۵۵. کشف‌الحقایق/۶۰ – ۶۱، انسان کامل/۲۲۸؛ مقصد اقصی/۲۳۸ – ۲۳۹.

پی‌نوشتهای انسان در آثار نسفی

۱. کشف‌الحقایق/۶۹؛ انسان کامل/۳۱۴ – ۳۱۵؛ همین کتاب/۱۹۹ به بعد.

۲. نک: مرصاد العباد/۶۵ به بعد؛ کشف‌الحقایق/۷۱.

۳. برای آشنایی با آراء ابن سینا در این باره نک: طبیعیات دانشنامه علایی/۷۸ – ۸۳.

۴. کشف‌الحقایق/۱۱۱ – ۱۱۲؛ زبدة‌الحقایق/۳۲۳؛ همین کتاب/۱۸۲.

۵. مقایسه کنید: «بدان که نطفه چون در رحم مادر می‌افتد، مدتی نطفه است و مدتی علقه است و مدتی مضغه است و ... تا مدت سه ماه بگذرد. آن گاه در اول ماه چهارم که نوبت آفتاب است، آغاز حیات می‌شود و به تدریج حس و حرکت ارادی در وی پیدا می‌آید تا چهار ماه بگذرد و چون ماه گذشت جسم و روح حاصل شد و ...» انسان کامل/۱۷.

«ثُمَّ یَدخلُ الشَّهرُ الرّابِعُ وَ یَصیرُ التَّدبیرُ لِلشَّمسِ رَئیسةِ الکواکبِ و مَلِکةِ الفَلَکِ ... إذا دَخَلَ الشَّهرُ الرّابعُ مِن مَسقَطِ النُّطفةِ وَ صارَ التَّدبیرُ لِلشَّمسِ و اَستَولتْ علی المُضغَةِ قُوَی روحانیّاتها نُفِخَتْ فیها روحُ الحیاةِ و سَرَتْ فیها اَلنَّفسُ الحیوانیةُ» (رسائل اخوان الصفا ۴۲۲/۲ – ۴۲۳؛ برای تفصیل نک: رسائل ۴۱۹/۲–۴۳۳).

۶. انسان کامل/۱۶ – ۲۱؛ مقصد اقصی/۲۵۸ – ۲۶۱؛ زبدة‌الحقایق/۳۱۴ – ۳۱۸.

۷. کشف‌الحقایق/۷۲ – ۷۳؛ انسان کامل/۲۱ – ۲۲، ۲۳ – ۲۴؛ مقصد اقصی/۲۶۳؛ زبدة‌الحقایق/۳۰۰، ۳۱۹؛ برای آشنایی با آراء ابن سینا در این باب نک: طبیعیات و دانشنامهٔ علایی/۱۴۵ – ۱۴۶، همین کتاب ۱۸۵ – ۱۸۶.

۸. کشف‌الحقایق/۷۳ – ۷۴؛ انسان کامل/۵۵ – ۶۰؛ زبدة‌الحقایق/۲۹۲ – ۲۹۳.

۹. کشف‌الحقایق/۷۵ – ۷۶، ۸۶.

۱۰. همان/۶۳، ۷۰ – ۷۱، ۸۳.

۱۱. همان/۷۲، ۸۴ – ۸۵.

۱۲. مقصد اقصی/۲۶۳ – ۲۶۴؛ نیز نک: انسان کامل/۲۵۰ – ۲۵۱؛ برای آشنایی با نظر ابن عربی در این باره نک: فصوص الحکم/۴۹، تعلیقات ابوالعلاء عفیفی/۸ – ۹.

۱۳.نسفی از جمله به صفات و مقامهای زیر اشاره می‌کند: بیت‌اللّه، بیت‌المقدس، بیت‌المعمور،

سدرةالمنتهی، لوح محفوظ، عرش اعظم، اعلی علیین، علم، عقل، ملک، دار آخرت، بهشت، نبوت، ولایت، جهل، شیطان، دوزخ و اسفل السافلین نک: کشف‌الحقایق /۹۹ - ۱۰۱؛ انسان کامل /۹۸ - ۹۹؛ همین کتاب /۲۰۵.

۱۴. انسان کامل /۲۵۳ - ۲۵۷؛ نک: فصوص الحکم /۳۷.

۱۵. کشف‌الحقایق /۵۵ - ۵۸، ۱۴۴ - ۱۴۵؛ انسان کامل /۵۳ - ۵۴؛ مطالب او را مقایسه کنید با: ترجمهٔ رسالهٔ اضحویه /۸۲ - ۸۳

۱۶. نک: کیمیای سعادت /۵۲۹ - ۵۳۳؛ کشف‌الحقایق /۵۳ - ۵۴، ۷۶ - ۷۹، ۹۱؛ انسان کامل /۳۶۰ - ۳۶۱.

۱۷. کشف‌الحقایق /۷۹، ۱۰۱؛ انسان کامل /۱۳۲ - ۱۳۴.

۱۸. کشف‌الحقایق /۱۰۴، ۱۰۸، ۱۴۶ - ۱۴۸؛ انسان کامل /۳۶۰ - ۳۶۱.

۱۹. کشف‌الحقایق /۱۰۱ - ۱۰۲.

۲۰. همان /۱۰۱ - ۱۰۴، ۱۲۵ - ۱۲۶.

۲۱. انسان کامل /۵.

۲۲. از جمله صفات و مقامهای زیر را به عنوان نامهای انسان کامل برمی‌شمارد: شیخ، پیشوا، هادی ، مهدی ، دانا، بالغ، کامل، مکمّل، امام، خلیفه، قطب، صاحب‌الزمان، تریاق بزرگ، اکسیر اعظم، عیسی، خضر، سلیمان و ... برای تفصیل در باب نامها و ویژگیهای انسان کامل نک: انسان کامل /۳ - ۸، ۲۳۷ - ۲۳۸؛ مقصد اقصی /۲۱۷ - ۲۱۹.

۲۳. انسان کامل /۹، همچنین نک: مقصد اقصی /۲۱۸-۲۲۰؛ همین کتاب /۲۲۲.

۲۴. انسان کامل /۸ - ۹، ۱۹۰ - ۱۹۱؛ مقصد اقصی /۲۱۹ - ۲۲۰.

۲۵. کشف‌الحقایق /۷۶ - ۷۷، ۱۲۳ - ۱۲۶؛ انسان کامل /۵۴، ۳۶۱؛ مقصد اقصی /۲۲۶؛ عزالدین محمود کاشانی این موضوع را با دقت و بتفصیل بیان کرده است. نک: مصباح الهدایه /۱۰۷ - ۱۱۴؛ مرصادالعباد /۲۴۰.

۲۶. انسان کامل /۳۱۶.

۲۷. برای آشنایی با دیدگاههای سعدالدین در باب ولایت و نبوت نک: المصباح، مقدمه /۲۷ - ۳۵؛ انسان کامل /۳۲۰ - ۳۲۲؛ مقصد اقصی /۲۴۵ - ۲۴۶.

۲۸. نسفی از آیه شریفهٔ «اِنَّکَ لاتَهْدِي مَنْ اَحْبَبْتَ وَلٰکِنَّ اللّهَ یَهْدي مَنْ یَشاءُ وَ هُوَ اَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِینَ» (۵۶/قصص) مفهوم هدایت و عنایت عام و از روایت «جَذْبَةٌ مِنْ جَذَباتِ الْحَقِّ تُوازِی عَمَلَ الثَّقَلَیْنِ» مفهوم جذبه و عنایت خاص و از آیهٔ شریفهٔ «واجتَبَیْناهُمْ وَ هَدَیْناهُمْ إِلیٰ صِراطٍ مُسْتَقیمٍ» (۸۷/انعام) «اجتبا» و عنایت خاص‌الخاص برداشت می‌کند. نک: کشف‌الحقایق /۵۹، ۸۱، ۹۱ - ۹۲؛ انسان کامل /۳۱۴ - ۳۱۶، ۳۲۰؛ همین‌کتاب /۲۱۴.

۲۹. کشف‌الحقایق /۸۱؛ همین کتاب /۲۱۴.

۳۰. کشف‌الحقایق /۸۱.

۳۱. انسان کامل /۳۱۵ - ۳۱۶؛ مقصد اقصی /۲۴۵.

۳۲. مقصد اقصی /۲۴۵.
۳۳. کشف‌الحقایق /۷۹.
۳۴. هجویری دربارهٔ مراتب و تعداد اولیا چنین می‌نویسد: «آن چه اهل حلّ و عقدند و سرهنگان درگاه حق، جَلّ جَلالُه، سیصدند که ایشان را اخیار خوانند و چهل دیگر که ایشان را ابدال خوانند و هفت دیگر که مر ایشان را ابرار خوانند و چهارند که مر ایشان را اوتاد خوانند و سه دیگرند که مر ایشان را نقیب خوانند و یکی که ورا قطب خوانند و غوث خوانند.» (کشف‌المحجوب /۲۶۹).
۳۵. کشف‌الحقایق /۸۰.
۳۶. نسفی به این حدیث استناد می‌کند: رُویَ عن رسولِ اللّهِ، صَلّی اللّهُ علیه و آلِه «اَنَّ لِلّهِ تَعالیٰ فِی الأرضِ ثلثمأة قلوبُهم علی قلبِ آدمَ وَ أربعینَ قلوبُهم علی قلبِ إبراهیمَ و سبعة قلوبُهم علی قلبِ موسی و خمسة قلوبُهم علی قلبِ جبرئیلَ و ثلثة قلوبُهم علی قلبِ میکائیلَ و واحداً قلبه علی قلبِ إسرافیلَ فإذا ماتَ الْواحِدُ أبدل اللّهُ مکانَه مِن ثلثةِ و اذا ماتَ مِن الثَّلثةِ أبدل اللّهُ مِن الخَمسةِ وَ إذا ماتَ مِن الخَمسةِ أبدل مِن السبعةِ و إذا ماتَ مِن السبعةِ أبدلَ مِن الأربَعینَ و إذا ماتَ مِن الأربعینَ أبدل مِن الثلثمأةِ و إذا ماتَ مِن الثلثمأةِ أبدل مِن صالحِ المؤمنینَ إلی آخرِ الحدیثِ. کشف‌الحقایق /۷۹ - ۸۰؛ همچنین نک: انسان کامل /۳۱۷ - ۳۱۸؛ سعدالدین این سیصد و پنجاه و شش تن را ابدال می‌نامد. انسان کامل /۳۲۲.
۳۷. انسان کامل /۳۲۰ - ۳۲۱.
۳۸. انسان کامل /۳۲۱ - ۳۲۲؛ مقصد اقصی /۲۴۵ - ۲۴۶.
۳۹. انسان کامل /۳۳۹.
۴۰. کشف‌الحقایق /۹۲ - ۹۳؛ انسان کامل /۲۳۴ - ۲۳۵، ۲۳۹ - ۲۴۰، ۳۲۳ - ۳۲۵.
۴۱. انسان کامل /۲۴۲ - ۲۴۶؛ برای آشنایی با دیدگاه شیخ اشراق نک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق۳، پرتو نامه /۷۹.
۴۲. انسان کامل /۳۲۴ - ۳۲۵.
۴۳. کشف‌الحقایق /۹۳، ۱۰۳، ۱۰۷؛ همین کتاب /۲۲۶.
۴۴. کشف‌الحقایق /۱۴۹ - ۱۵۱؛ مقصد اقصی /۲۵۶.
۴۵. کشف‌الحقایق /۱۴۵؛ انسان کامل /۴۴۴ - ۴۴۵.
۴۶. کشف‌الحقایق /۱۵۱ - ۱۵۲؛ انسان کامل /۴۰ - ۴۲، ۴۴۵؛ مقصد اقصی /۲۴۷ - ۲۵۰؛ برای مقایسه با نظر غزالی نک: کیمیای سعادت ۵۲۹/۲ - ۵۳۰؛ عطار نیز راه رسیدن به کمال را برای همه یکسان نمی‌داند:

سیر هر کس تا کمال وی بود — قرب هر کس حسب حال وی بود...
لاجرم چون مختلف افتاد سیر — هم روش هرگز نیفتد هیچ طیر
معرفت زین جا تفاوت یافتست — این یکی محراب و آن بت یافتست

(منطق الطیر /۱۹۴)

۴۷. کشف‌الحقایق /۱۴۹ - ۱۵۱؛ انسان کامل /۴۴ - ۴۴۵؛ مقصد اقصی /۲۱۱ - ۲۱۲، ۲۵۰ - ۲۵۱؛ همین کتاب /۱۶۷ به بعد.

48. Le Paradoxe De La Face De Dieu/188.

۴۹. انسان کامل /۲۸ - ۲۹۱.

۵۰. انسان کامل /۸۸ - ۹۰؛ همین کتاب /۲۲۷ به بعد؛ همچنین نک: رمز و داستانهای رمزی /۲۵۴ - ۲۵۵؛ مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق ۳؛ پرتو نامه /۸۰.

۵۱. کشف‌الحقایق /۱۲۰؛ انسان کامل /۵۴ - ۵۵، ۹۲ - ۹۳؛ مقصد اقصی /۲۸۳.

۵۲. انسان کامل /۹۳؛ مقایسه کنید با داستان رقابت رومیان و چینیان در علم نقاشی و صورتگری:

چینیان گفتند ما نقّاش تر — رومیان گفتند ما را کرّ و فر
گفت سلطان امتحان خواهم در این — کز شماها کیست در دین گزین
رومیان آن صوفیانند ای پدر — بی ز تکرار و کتاب و بی‌هنر
لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها — پاک از آز و حرص و بخل و کینه‌ها

(مثنوی ۱/۱۶۴ - ۱۶۵).

۵۳. انسان کامل /۵۴ - ۵۵، ۹۳ - ۹۵.

۵۴. کشف‌الحقایق /۱۱۹ - ۱۲۰؛ انسان کامل /۱۲ - ۱۴، ۸۴ - ۸۵؛ زبدةالحقایق /۳۳۲.

۵۵. کشف‌الحقایق /۱۲۰، ۱۳۲ - ۱۳۳، ۱۳۸ - ۱۳۹؛ انسان کامل /۹۲ - ۹۳.

۵۶. انسان کامل /۹۱.

۵۷. کشف‌الحقایق /۱۲۹ - ۱۳۲؛ انسان کامل /۹۵ - ۱۲۹.

۵۸. کشف‌الحقایق /۱۲۰ - ۱۲۱؛ انسان کامل /۸۶ - ۸۷؛ زبدةالحقایق /۳۳۳ - ۳۳۵.

۵۹. انسان کامل /۸۷ - ۸۸.

۶۰. انسان کامل /۱۰۲ - ۱۰۳، ۱۰۷ - ۱۱۰، زبدةالحقایق /۲۹۶ - ۲۹۷.

۶۱. انسان کامل /۹۷ - ۹۸، ۴۵۳ - ۴۵۴، زبدةالحقایق /۳۳۳.

۶۲. انسان کامل /۱۲۰ - ۱۲۱.

۶۳. همان /۱۲۷ - ۱۲۹.

۶۴. همان /۱۲۶ - ۱۲۷.

۶۵. کشف‌الحقایق /۱۳۴ - ۱۳۵؛ انسان کامل /۱۰۴ - ۱۰۵؛ نک: ترجمه عوارف المعارف /۱۰۳ - ۱۰۶.

۶۶. انسان کامل /۱۲۲ - ۱۲۳؛ مقایسه کنید: کیمیای سعادت ۱ /۴۶۲ - ۴۶۷.

۶۷. انسان کامل /۱۲۸؛ مقایسه کنید: کیمیای سعادت ۱ /۲۸۳ - ۲۸۶؛ ترجمه عوارف المعارف /۱۴۳ - ۱۴۵.

۶۸. انسان کامل /۱۲۵ - ۱۲۶.

۶۹. همان /۱۰ - ۱۲، ۱۲۹ - ۱۳۰.

۷۰. کشف‌الحقایق /۱۲۲.

۷۱. کشف‌الحقایق /۳۲۵ - ۳۳۱؛ انسان کامل /۳۲۸ - ۳۳۵؛ مقایسه کنید: کیمیای سعادت ۲ /۴۳۴.

۷۲. انسان کامل /۳۳۵ - ۳۳۹.

۷۳. کشف‌الحقایق /۱۳۵ - ۱۳۶، ۱۴۱ - ۱۴۲؛ انسان کامل /۱۰۶ - ۱۰۷؛ دربارهٔ مقام ذاکران مقایسه کنید: بدان که طبقه اول آنهااند که ذکر ایشان به زبان باشد و دل غافل بود ... و طبقه دوم آنانند که ذکر ایشان به زبان باشد اما دل را به تکلف هر ساعت حاضر کنند و چون حاضر گردند باز غایب شود ... طبقه سیوم آنانند که ذکر ایشان هم به زبان و هم به دل باشد و دل با ذکر آرام و قرار یافته باشد چنان که به تکلف به کارهای دیگر مشغول تواند بود ... و هر که در این درجه سیوم باشد عظیم کاری باشد ... طبقه چهارم آنانند که مذکور بر دل ایشان مستولی باشد... نه ذکر. (کشف‌الحقایق /۱۶۵).

بدان که ذکر را چهار درجه است: اول آن که به زبان باشد و دل از آن غافل ... دوم آن که در دل بود ولکن متمکن نبود و قرار نگرفته باشد و چنین بود که دل را به تکلف بر آن باید داشت تا اگر آن جهد و تکلف نبود دل با طبع خویش شود ... سوم آن بود که ذکر قرار گرفته باشد در دل و متمکن و مستولی شده چنان که به تکلف وی را به کاری دیگر باید برد و این عظیم بود ... چهارم آن بود که مستولی بر دل مذکور بود نه ذکر. (کیمیای سعادت ۲۵۴/۱)

۷۴. انسان کامل /۱۲۶ - ۱۲۷؛ مقایسه کنید: کیمیای سعادت ۴۷۵/۱، ۴۹۷ - ۴۹۸؛ ترجمه عوارف المعارف /۹۵ - ۹۸.

۷۵. کشف‌الحقایق /۱۳۶ - ۱۳۷.

۷۶. انسان کامل /۱۲۳ - ۱۲۴.

۷۷. کشف‌الحقایق /۱۳۷ - ۱۳۸؛ انسان کامل /۳۳۹ - ۳۴۱؛ همین کتاب /۱۹۷ - ۱۹۸.

۷۸. انسان کامل /۱۱۵ - ۱۱۸.

۷۹. کشف‌الحقایق /۱۴۲ - ۱۴۳.

۸۰. انسان کامل /۱۷۲ - ۱۷۳.

۸۱. همان /۴۵۰ - ۴۵۴، ۴۴۴ - ۴۴۸.

۸۲. همان /۶۲ - ۶۳.

۸۳. زبدةالحقایق /۲۹۴.

۸۴. انسان کامل /۶۳، ۲۰۲ - ۲۰۴؛ زبدةالحقایق /۳۰۲ - ۳۰۳. او در کتاب انسان کامل قضا و قدر را این گونه تعریف می‌کند: آنچه در افلاک و انجم نوشته شده قضای خدا و آثار افلاک و انجم که در عالم سفلی ظاهر می‌گردند، قدر خدا نام دارد (انسان کامل /۲۰۲).

۸۵. انسان کامل /۱۹۶ - ۱۹۸، ۲۵۷.

۸۶. انسان کامل /۱۹۹.

۸۷. انسان کامل /۲۰۱ - ۲۰۲.

۸۸. کشف‌الحقایق /۱۱۶؛ انسان کامل /۲۰۶ - ۲۱۰.

۸۹. انسان کامل /۲۱۰ - ۲۱۵، ۲۵۵ - ۲۵۶.

۹۰. مُحَمَّدُ بنُ أبی عبدِاللّه عن حسینِ بنِ محمَّدٍ عن مُحَمَّدِ بنِ یحیی عَمَّن حَدَّثَه عن أبی عبدِاللّهِ (ع) قالَ: لا جبرَ و لا تفویضَ ولکنْ أمرٌ بینَ أمْرَیْنِ قالَ: قلتُ: و ما أمْرٌ بینَ أمْرَیْنِ؟ قالَ: مَثَلُ ذلک رجلٌ رأیتَهُ علی معصیةٍ فَنَهَیْتَه فلَمْ ینتهِ فتَرَکْتَه فَفَعَلَ تلک المعْصیةَ فلیس حیثُ لَمْ یَقْبَلْ منک فترکْتَه کنتَ أنْتَ الّذی أمَرْتَه بِالْمَعْصیةِ. اصول

کافی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی ۲۲۴/۱. برای تفصیل نک همان، کتاب التوحید، بَابُ الْجَبْرِ و الْقَدَرِ و الأَمْرِ بَیْنَ الأَمْرَیْنِ /۲۱۵ به بعد.

۹۱. انسان کامل /۲۱۵.

۹۲. انسان کامل /۲۱۶، ۴۳۳ - ۴۳۴؛ کشف‌الحقایق /۱۱۶.

۹۳. کشف‌الحقایق /۱۰۶، ۱۱۷ - ۱۱۸.

پی‌نوشتهای معاد

۱. کشف‌الحقایق /۱۷۱ - ۱۷۲؛ زبدة‌الحقایق /۲۹۷؛ برای بررسی آراء نجم رازی در این باره نک: مرصاد العباد، باب چهارم، در بیان معاد و نفوس سعدا و اشقیا/۳۴۳ به بعد، بویژه فصل چهارم / ۳۸۷ - ۳۸۸.

۲. از جمله در بازگشت نفس به جایگاه خویش و همچنین بیان آراء اهل تناسخ در باب معاد و سرنوشت نفس بعد از جدایی از قالب. برای آشنایی با مباحث ناصر خسرو در این باب نک: زادالمسافرین / ۴۱۰ - ۴۱۳، ۴۲۰ - ۴۲۹.

۳. کشف‌الحقایق /۱۷۳ - ۱۷۴؛ انسان کامل /۷۶؛ زبدة‌الحقایق /۳۰۴ - ۳۰۵؛ همین کتاب /۲۴۷ - ۲۴۸.

۴. کشف‌الحقایق /۱۸۲، ۱۸۵ - ۱۸۶؛ انسان کامل /۷۸ - ۸۰؛ همین کتاب /۲۵۰ - ۲۵۱.

۵. انسان کامل /۷۶ - ۷۷؛ زبدة‌الحقایق /۳۰۵.

۶. کشف‌الحقایق /۱۹۰.

۷. کشف‌الحقایق /۱۹۱ - ۱۹۲؛ زبدة‌الحقایق /۳۱۱ - ۳۱۲؛ همین کتاب /۲۴۹ - ۲۵۰.

۸. کشف‌الحقایق /۱۹۳ - ۱۹۹.

۹. همان /۱۹۹ - ۲۰۰.

۱۰. کشف‌الحقایق /۲۰۹ - ۲۱۰؛ انسان کامل /۴۱۳ - ۴۱۴؛ همین کتاب /۲۴۴ - ۲۴۶.

۱۱. از جمله به نامهای زیر اشاره می‌کند: یوم‌القیامت، یوم‌الجمع، یوم‌الفصل، یوم تبلی السرائر، یوم‌الدین برای تفصیل نک: کشف‌الحقایق /۲۰۷ - ۲۱۰؛ همین کتاب / ۲۳۹ - ۲۴۲.

۱۲. کشف‌الحقایق /۲۱۰ - ۲۱۱؛ همچنین نک: همین کتاب /۲۳۹ - ۲۴۲.

۱۳. کشف‌الحقایق /۲۲۶ - ۲۲۷.

۱۴. همان /۱۷۷.

۱۵. زبدة‌الحقایق /۳۰۴.

۱۶. کشف‌الحقایق /۱۷۵ - ۱۷۶، ۱۸۵ - ۱۸۶؛ انسان کامل /۷۶؛ زبدة‌الحقایق /۳۰۴.

۱۷. کشف‌الحقایق /۱۷۱، ۱۷۶؛ برای آشنایی با دیدگاه شیخ اشراق در این باب نک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق ۳، بستان‌القلوب /۳۴۷ - ۳۴۹.

۱۸. کشف‌الحقایق /۱۱۵ - ۱۱۶.

۱۹. انسان کامل /۶۳ - ۶۴.

۲۰. کشف‌الحقایق /۱۷۶ - ۱۷۷؛ انسان کامل /۲۹۵ - ۲۹۶.

۲۱. انسان کامل /۲۹۵.

۲۲. کشف‌الحقایق /۱۷۸ - ۱۸۰؛ نک: ترجمهٔ رسالهٔ اضحویه /۶۲ - ۶۴.

۲۳. همان /۱۸۰ - ۱۸۱.

۲۴. کشف‌الحقایق /۱۷۸، ۱۸۲ - ۱۸۳، ۱۸۴؛ انسان کامل /۱۵۱.

۲۵. کشف‌الحقایق /۱۸۳ - ۱۸۴.

۲۶. کشف‌الحقایق /۱۸۱ - ۱۸۲.

۲۷. انسان کامل /۲۹۶ - ۲۹۹.

۲۸. همان /۲۹۹ - ۳۰۹.

بخش دوم

بیان التّنزیل

مقدمه

بیان‌التّنزیل یکی از آثار مهم عزیز نسفی و در بردارندهٔ یک مقدمه، ده اصل و یک خاتمه است. موضوع کتاب مباحث عرفانی و حکمی است. ساختار و محتوای این کتاب با کشف‌الحقایق و تنزیل –که به اشتباه با بیان‌التّنزیل وی یکی شمرده شده – پیوستگی دارد. نسفی انگیزه تألیف این کتاب را چنین شرح می‌دهد:

«جماعت اصحاب –کثّرهم اللّهُ تعالی –با این درویش اشارت کردند که می‌باید ما را کتابی جمع کنی که بزرگتر از کتاب تنزیل باشد و خردتر از کتاب کشف الحقایق بود که کتاب تنزیل از روی الفاظ بغایت مختصر است و ما به این سبب تمام‌معانی وی را در نمی‌توانیم یافتن و کتاب کشف‌الحقایق بغایت مطوّل است و ما هم به این سبب تمام‌معانی وی را ضبط نمی‌توانیم کردن[1].»

در معرفی کتاب کشف‌الحقایق گفته شد که نسفی بنا به دلایلی از جمله اشارت پیامبر(ص) در خواب، سه رساله پایانی و خاتمهٔ آن کتاب را در اختیار دیگران قرار نداد. بیان‌التّنزیل از این جهت نیز اهمیت دارد که بخش عمده‌ای از مطالب کشف‌الحقایق که امروز در دست نیست، در خود جمع کرده و امکان آشنایی ما را با آن بخش از دیدگاههای نسفی که در کشف‌الحقایق تالیف کرده و اکنون در دست نیست فراهم می‌کند. مشترکات کشف‌الحقایق و بیان‌التّنزیل بدین شرح است:

الف) محتوای رساله دوم کتاب کشف الحقایق با عنوان «در بیان انسان و آنچه تعلق به

انسان دارد» در اصل سوم کتاب بیان‌التّنزیل با عنوان «در معرفت انسان» بیان شده است.

ب) محتوای رساله پنجم کشف‌الحقایق با عنوان «در بیان معاد و آنچه تعلق به معاد دارد» در اصل دهم کتاب بیان التنزیل با عنوان «در معرفت معاد» آمده است.

ج) محتوای بخشی از رساله ششم کشف‌الحقایق در باب شب قدر و روز قیامت در اصل هشتم بیان‌التّنزیل با عنوان «در معرفت شب قدر و روز قیامت» بیان شده است.

د) محتوای بخش دیگری از رساله کشف‌الحقایق دربارهٔ حیات و ممات، در اصل نهم بیان‌التّنزیل با عنوان «در معرفت حیات و موت» نقل شده است.

هـ) محتوای رساله هشتم کشف‌الحقایق با عنوان «در بیان کتاب اللّه و کلام اللّه و در بیان قرآن و فرقان»، اصل هفتم بیان‌التّنزیل را با عنوان «در معرفت کلام اللّه و کتاب اللّه» تشکیل می‌دهد.

و) محتوای خاتمه کتاب کشف‌الحقایق با عنوان «در بیان آن که ختم نبوت و ختم ولایت چیست؟ و ...» در اصل چهارم کتاب بیان‌التّنزیل با عنوان «در معرفت نبی و ولی» مطرح شده است.

هرچند دیگر عناوین اصلهای بیان‌التّنزیل با عنوان رساله‌های کتاب کشف‌الحقایق متفاوت است اما بخش قابل ملاحظه‌ای از مطالب این دو کتاب در مفهوم به هم نزدیک است. بیان‌التّنزیل به رغم آن که در برخی از مباحث با کشف‌الحقایق مشابهت دارد اما در لفظ و مفهوم، قالب و محتوای خاصی دارد که آن را از کشف‌الحقایق امتیاز بخشیده است. او کوشیده است حتی‌الامکان برای بیان مفاهیم مشابه و مشترک در دو کتاب، اصطلاحات یکسانی به کار نبرد. مثلاً وی در کشف الحقایق وقتی مباحث وحدت وجود را تشریح می‌کند از دو گروه «اصحاب نار» و «اصحاب نور» نام می‌برد که در باب وحدت وجود دیدگاههای متفاوتی دارند در حالی که درکتاب بیان‌التّنزیل از این دو گروه با عنوان «نافیان» و «مثبتان» یاد می‌کند. این کتاب که بعد از کشف‌الحقایق و تنزیل در آخرین سالهای عمر وی به نگارش درآمده، در بردارندهٔ محتوای دیگر آثار اوست و به تعبیری دیگر خلاصهٔ آثار وی محسوب می‌شود و از حیث تشریح دیدگاههای شخصی وی در

بین تألیفاتش اهمیت ویژه‌ای دارد. شیوهٔ نگارش و بیان مطالب در این کتاب همانند دیگر آثار نسفی است که بشرح گفته شد. مطالب آن از دیدگاه اهل شریعت، اهل حکمت و اهل وحدت بیان می‌شود و به طور محسوس بر اعتقاد اهل وحدت تاکید و عقاید آنان شرح می‌گردد. در این جا از بیان محتوای کتاب در این مقدمه خودداری می‌شود زیرا علاوه بر آن که متن مصحَّح آن به طور کامل در پی می‌آید، در تحلیل اندیشه‌های او و تعلیقاتی که بر این کتاب نوشته شده، مطالب آن تحلیل شده است.

۱. سبک بیان‌التّنزیل

۱-۱. ویژگیهای صرفی و نحوی:

۱- به کار بردن «می» برای فعل امر. مثال:

«و این چنین که در علم دانستی، در جملهٔ صفات همچنین می‌دان» (ص ۲۱۷)؛ «آخر در کارهای ظاهر تجربه نکردی که هیچ کاری بی‌استاد میسّر نمی‌شود، در کارهای باطن نیز همچنان می‌دان.» (ص ۲۵۵).

۲- به کار بردن «آمدن» به عنوان فعل معین. مثال:

«و اگر نادانی گوید که هر چهار چیز در یک مکان جمع آید، دانا داند که امکان ندارد که دو جسم در یک مکان، در یک زمان جمع آیند.» (ص ۱۵۹)؛ «و اگر کسی گوید که از تأثیر نفس فلکی دو چیز پیدا نیاید یا نفس نباتی پیدا آید یا نفس حیوانی؛ بدان که از تأثیر آفتاب در هر معدنی، چیزی دیگر پیدا می‌آید.» (ص ۱۸۴)؛ «از امتزاج اجسام عناصر، مزاج پیدا می‌آید و از امتزاج طبایع عناصر روح پیدا می‌آید.» (ص ۱۸۶)؛ «چون قالب تمام شد و تمام تسویه یافت، نفس انسان پیدا آمد.» (ص ۲۰۳)

۳- به کار بردن فعل «نیست» به صورت نه ... است. مثال:

«هستی و صفات و افعال دیگران جمله مجازی است امّا فعل ما نه همچون فعل قلم

است.» (ص ۱۵۲)؛ «طایفهٔ دوم می‌گویند که مراد ما از عکس نه آن است که در آب و مرآت پیدا می‌آید.» (ص ۱۵۶) «معیّت خدای با عالم نه چنان است که معیّت جسم با جسم و نه چنان است که معیّت عرَض با جسم و نه چنان است که معیّت عرَض با عرَض.» (ص ۱۶۵)؛ «خواصّ اهل وحدت می‌گویند که این که اهل حکمت و اهل وحدت گفته‌اند نه راست است.» (ص ۱۸۸)

فعل «نبود» نیز به صورت نه ... بود به کار رفته است:

«اگر ادراک نفس، مسموعات و مبصرات را نه به خاصیّت چشم و گوش بودی...» (ص ۱۸۳)؛ و همچنین کاربرد فصل «نَبُودَ» به صورت نه ... بُوَد: «و از این جا گفته‌اند که امکان ندارد که چیزی موجود باشد و نه عشق بود.» (ص ۱۹۶)

۴- به کار بردن یاء شرطی: گاهی به افعال بعد از حروف شرط، یاء شرطی اضافه می‌شود. مثال:

«اگر مستمع نبودی ، حاجت به اسامی نبودی و وضع اسامی عبث و بی‌فایده بودی.» (ص ۱۷۲)؛ «اگر ادراک نفس، مسموعات و مبصرات را نه به خاصیّت چشم و گوش بودی می‌بایست که بی‌چشم و گوش، ادراک مسموعات و مبصرات کردی یا به گوش هم بشنیدی و هم بدیدی یا به چشم هم بدیدی و هم بشنیدی.» (ص ۱۸۳)؛ «ای درویش، جملهٔ ذرّات عالم مست عشقند که اگر عشق نبودی نبات نروییدی و حیوان نزاییدی و فلک نگردیدی.» (ص ۱۹۶)

۵- به کار بردن فعل ماندن در معنای متعدی به معنای گذاشتن. مثال:

«و چون متّقیان را از دوزخ بیرون آورند و در بهشت آورند، یوم‌الفصل است. و چون ظالمان را در دوزخ بمانند، یوم‌العدل است.» (ص ۲۴۰)

۶- به کار بردن وجه خبری به جای وجه التزامی. مثال:

«پس هر که می‌خواهد که رفع ظلمت فساد کند به وضع حجاب تواند از او تهدید باز می‌ماند.» (ص ۲۱۹)

۷- به کار بردن فعل ماضی به جای مضارع. مثال:

«و چون دل سالک عرش نور خدای گشت و حقیقت نور خدای در عرش دل سالک تجلّی کرد، سالک به کمال خود رسید و انسان کامل گشت.» (ص ۱۵۴)

۸- به کار بردن فعل جمع برای صفت مبهم وقتی که نقش نهادی می‌پذیرد. برای برخی از صفات مبهم فعل مفرد به کار می‌رود اما در بیان‌التّنزیل گاهی فعل جمع و زمانی فعل مفرد به کار می‌رود. مثال:

هیچ: «نزدیک خواصّ اهل وحدت آن است که هیچ چیز از هیچ چیز پیدا نیامدند.» (ص ۱۸۸)

گاهی فعل مفرد به کار می‌رود:

«هیچ چیز از هیچ چیز به خدا نزدیک‌تر نیست.» (ص ۱۸۸)

بعضی: «از سیزده طبقه چرا بعضی گردان و بعضی ساکنند ... چرا کواکب بعضی بزرگند و بعضی کوچک و چرا بعضی بانورند و بعضی بی‌نور ...» (ص ۱۸۸)؛ «بعضی از مبتدیان باشند که ... چنین گمان برند که مگر از بیرون می‌شنوند.» (ص ۲۲۸)

گاهی فعل مفرد به کار می‌رود:

«و آنچه باقی ماند، بعضی بلغم و بعضی خون و بعضی صفرا و بعضی سودا گردد.» (ص ۲۰۷)؛ «بعضی مقدّم و بعضی موخّر باشد.» (ص ۲۳۴)

جمله: هم با فعل مفرد و هم با فعل جمع به کار می‌رود:

«اگر چه افراد عالم جمله قابل فنا و عدمند ...» (ص ۱۹۲)؛ «بی‌هیچ شکّی این جمله خیال و نمایشند و به نزدیک آن که در خواب است در آن وقت جمله حقیقت می‌نماید.» (ص ۱۷۰)؛ امّا جمله در دو مرتبه حاصلند» (ص ۲۱۱)

۹- به کار بردن فعل مفرد برای فاعل جمع جاندار. مثال:

«از خواصّ اهل شریعت سؤال کردند که خدای چیست؟ فرمود ...» (ص ۱۴۹ - ۱۵۰)

به کار بردن فعل مفرد برای مسندالیه جمع:

«و اجزاء هر چهار بغایت خرد باشد.» (ص ۱۸۱)؛ «از اعتدال، جسم معدن و روح معدنی پیدا می‌شود.» (ص ۱۸۷)؛ «صفات او به صفات قالب و افعال او به افعال قالب نماند.» (ص ۲۰۲)؛ «حواسّ ظاهر پنج است ... و حواسّ باطن هم پنج قسم است.» (ص ۲۰۸)؛ «تمام افراد عالم، کلمه است.» (ص ۲۳۷)

گاهی برای مسندالیه جمع فعل جمع به کار می‌رود:

«و اگر متوسّطند میان هر دو، جسم نبات و روح نباتی پیدا شوند.» (ص ۱۸۷)؛ «باقی، روح نباتی و روح حیوانی با قالب موجود می‌شوند و از عالم اجسامند.» (ص ۲۰۰)؛ «اگرچه افراد این وجود بسیار و بی‌شمارند ...» (ص ۲۱۱) «حروف و اصوات و الحان، دلالات و اماراتند بر کلام.» (ص ۲۲۳)؛ «ذات و صفات خدای قدیمند و این حروف مکتوب که در مصاحفند دالّند بر کلام خدای.» (ص ۲۳۴)

گاهی در یک عبارت هم فعل مفرد و هم فعل جمع به کار می‌رود:

«بحقیقت روح حیوانی و روح نفسانی یکی است امّا دو نام دارند.» (ص ۲۰۰)

۱۰- به کار بردن مصدر به جای مصدر مرخم بعد از افعالی چون خواست، توانست، بایست، و ... امروز معمول است که بعد از این افعال، مصدر مرخم به کار می‌رود اما نسفی جز در موارد معدودی، مصدر به کار می‌برد. مثال:

«چون توان گفتن که خدای را در وجود خود خلوتی نیست که ماسوای خدای در آن خلوت با خدای شریک نتواند بودن.» (ص ۱۵۷)؛ «از مکان عالم ملک تا به مکان عالم ملکوت چندان تفاوت است که آن را وصف نتوان کردن ...» (ص ۱۵۸)؛ «در میان خاک، آب مکانی دارد که خاک در آن مکان آب نمی‌تواند بودن.» (ص ۱۵۹)؛ «نبی وضع حجاب می‌کند و ولی کشف حجاب می‌کند از برای آن که دفع فساد بی‌وضع حجاب نتوان کردن و دفع شرک بی‌کشف حجاب نتوان کردن.» (ص ۲۱۸)؛ «چون به نزدیک یکی دفع فساد اهّم بود بضرورت او را دعوی نبوّت بایست کردن» (ص ۲۱۹)؛ «امّا به هر کس نمی‌توانستند گفتن که راست و دروغ گفتن چه خاصیّت دارد.» (ص ۲۲۰)؛ «در وقت شیر خوردن، می‌داند که شیر چون می‌باید خوردن ... و در وقت خانه ساختن، می‌داند که چون خانه می‌باید ساختن ...» (ص ۲۳۰ - ۲۳۱)؛ «مثلاً انسان کامل نداند که ساعتی دیگر حال وی چه خواهد

بودن» (ص ۲۳۲)

گاهی به شیوهٔ امروز مصدر مرخم به کار می‌رود:

«...جز در مرآت نمی‌توانست دید.» (ص ۱۶۳)؛ «آن مقدار نور و روشنایی که یک درم روغن کنجد رساند، یک خروار کنجد نتواند رسانید.» (ص ۱۸۶)؛ «و نفس کلّ را مسجدالحرام گویند که هر کس به وی نمی‌تواند رسید.» (ص ۲۰۴)؛ «بعضی او را حسّ مشترک گفتند و از هر دو طرف ادراک می‌تواند کرد.» (ص ۲۲۸)

۱۱- به کار بردن «فهم کردن» به جای مصدر جعلی آن یعنی فهمیدن. مثال:

«ای درویش، اگر این سخن را فهم نمی‌کنی ...» (ص ۱۵۹)؛ «وقتی که در میان امکنهٔ عالم ملک که جمله اجسامند به سبب لطافت و کثافت چندان تفاوت است که هر کس فهم آن نمی‌تواند کردن ...» (ص ۱۶۰)؛ «چنین می‌دانم که تمام فهم نکردی، روشن‌تر از این بگویم.» (ص ۱۷۱)

۱۲- به کار بردن فعلهای پیشوندی: در بیان‌التّنزیل با پیشوندهای زیر فعلهای پیشوندی ساخته شده است:

باز: باز آمدن ۱۵۵؛ باز شناختن ۱۶۶؛ بازگشتن ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۴؛ بازماندن ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۷۳، ۲۰۵، ۲۳۷، ۲۵۵.

بر: برآمدن ۲۴۵؛ برآوردن ۲۴۰؛ برخاستن ۲۴۰، ۲۴۹.

در: درآمدن ۲۰۷؛ درآوردن ۲۴۵، ۲۴۸؛ درگذشتن ۱۹۰، ۲۴۸؛ دریافتن ۱۴۷، ۲۰۸.

فرو: فروبردن ۲۴۰.

۱۳- به کار بردن فعل «دانستن» در معنای شناختن:

«هر که جسم خود را شناخت و روح خود را دانست، عالم را شناخت و خدای عالم را دانست و ...» (ص ۱۶۴)؛ «چنان عجز و نادانی بر سالک غالب شود که بیقین بداند که ذات و صفات خدای را هیچ کس چنان که ذات و صفات خدای است، ندانست و نخواهد دانست.» (ص ۱۶۶ - ۱۶۷)

۱۴- به کار بردن فعل در میان جمله. مثال:

«و این کتاب را بر ده اصل جمع کردم بر ترتیب تنزیل امّا بزرگتر از تنزیل.» (ص ۱۴۸)؛ «او احد است به ذات خود و واحد است به صفات خود؛ یعنی یکی است به ذات خود و یگانه است به صفات خود.» (ص ۱۵۱)؛ «و این جمله در یک طرفةالعین به یک امر پیدا آمدند بی‌تقدّم و تأخّر زمانی.» (ص ۱۸۰)

۱۵- به کار بردن باء تاکید بر سر فعل ماضی ساده. مثال:

«و خود را بدید و اسماء حسناء خود را مشاهده کرد. و آن گاه از این دو دریا جواهر پیدا آمدند و خود را چنان که خود است، بدید.» (ص ۱۶۳)؛ «اگر این چنین کسی گوید که اوّل چیزی که خداوند -تعالی- بیافرید، نور من بود ...» (ص ۲۰۴)

۱۶- به کار بردن برخی از افعال به شیوهٔ محاوره:

«پس ما کشف این دو طایفه را در دو باب بشرح بیاریم.» (ص ۱۶۷)

۱۷- جمع بستن اسمهای عربی با علامت جمع فارسی «ان»:

سالکان ۱۵۴، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۹۴؛ منافقان ۱۵۴؛ حاجیان ۱۵۵؛ نافیان ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۵؛ مثبتان ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۵؛ محققان ۱۷۰؛ روحانیان ۱۹۰؛ کرّوبیان ۱۹۰؛ مجاهدان ۱۹۴؛ کاشفان ۲۱۳؛ مؤمنان ۲۴۷، ۲۵۱؛ مفسران ۲۱۳؛ مقرّبان ۲۲۴؛ صالحان ۲۲۴؛ مبتدیان ۲۲۸؛ ظالمان ۲۴۰؛ متّقیان ۲۴۰؛ کافران ۲۴۷؛ جاهلان ۲۵۶.

۱۸- تکرار اسم به جای استفاده از ضمیر: تکرار از ویژگیهای نثر نسفی است و او گاهی به جای استفاده از ضمیر، یک اسم را تکرار می‌کند. مثال:

«ای درویش، اگر وجه را درخت اعتبار کنی معدن و نبات و حیوان، میوهٔ این درختند و اگر وجه را دریا اعتبار کنی معدن و نبات و حیوان، جواهر این دریایند و اگر وجه را صاحب جمال اعتبار کنی ... و اگر وجه را نور و زجاجه و ... و اگر وجه را عالم کبیر اعتبار کنی...» (ص ۱۷۴)؛ «چون افراد عالم ملک و ملکوت را دانستی، اکنون بدان

که اگر افراد ملک و ملکوت را آبا و امّهات اعتبار کنی ... و اگر افراد ملک و ملکوت را درخت اعتبار کنی...» (ص ۱۷۹)؛ «و از این جا گفته‌اند که خدای - تعالی - بر ممکنات قادر است و بر محالات قادر نیست. و از این جا گفته‌اند که خدای موصوف است ...» (ص ۱۸۹)

۱۹- به کار بردن مسند جمع در جایی که باید مفرد به کار رود:

«ای درویش قال با حال ضدّانند.» (ص ۱۶۲)

۲۰- به کار بردن صفات مؤنث: گاهی به شیوهٔ زبان عربی صفات مؤنث آورده شده است. مثال:

«و اگر آن چیز ناموافق، موافق طبع نباشد، طبع از آن چیز متنفّر باشد چون روایح کریهه و اشیاء موذیه.» (ص ۱۹۸)؛ «و هر دو روی قلم را به اضافات و اعتبارات به اسامی مختلفه ذکر کرده‌اند.» (ص ۲۳۷)؛ «ید قابضه از نون قبض می‌کند و ید باسطه بر لوح بسط می‌کند.» (ص ۲۳۷)؛ «موت معنوی آن است که به اخلاق حمیده و اوصاف پسندیده موصوف و متخلّق نباشد.» (ص ۲۴۳)؛ «... از اخلاق ذمیمه و اوصاف ناپسندیده بمیرد.» (ص ۲۴۴)

گاهی این قاعده رعایت نمی‌شود:

«اما این یک حقیقت را به اضافات و اعتبارات، به اسامی مختلف ذکر کرده‌اند.» (ص ۲۰۰)؛ «و این روز (قیامت) را انبیا به اسامی مختلف ذکر کرده‌اند.» (ص ۲۴۲)

۲۱- به کار بردن صفت «بسیار» برای موصوف مفرد. مثال:

«به این سبب در جملهٔ ازمان و شرایع اعتقاد بسیار ظاهر شد و می‌شود.» (ص ۱۴۹)

۲۲- به کار بردن «بـ» بر سر اسم که از آن قید یا صفت ساخته می‌شود: این «باء» را مرحوم ملک‌الشعرای بهار باء معیّت و برخی باء صفت ساز و قید ساز می‌نامند[۲].

مثال:

«پس ما کشف این دو طایفه را در دو باب، بشرح بیاریم.» (ص ۱۶۷)؛ «و چون به یک شاخ بازگردد هر آینه آن شاخ بقوّت شود.» (ص ۲۱۶)؛ «هر آینه آن یکی بغایت دانا شود» (ص ۲۱۷)؛ «پس هر که را مزاج دماغ بسلامت‌تر باشد و ...» (ص ۲۲۸)؛ «... و این سخن در اصل نهم بشرح می آید.» (ص ۲۴۲)؛ «چون موت و حیات چهار نوع باشد، بضرورت بعث و قیامت هم چهار نوع باشد.» (ص ۲۴۴) «آدمی را اگرچه نور بصیرت بسلامت باشد ...» (ص ۲۵۴)

۲۳- به کار بردن ضمیر «وی» و «او» برای غیرجاندار. مثال:
«که کتاب تنزیل از روی الفاظ بغایت مختصر است و ما به این سبب تمام معانی وی را درنمی‌توانیم یافتن و کتاب کشف الحقایق بغایت مطوّل است و ما هم به این سبب تمام معانی وی را ضبط نمی‌توانیم کردن.» (ص ۱۴۷)؛ «هیچ ذرّه از ذرّات عالم نیست که خدا با وی نیست.» (ص ۱۶۴) «آن مقدار نور و روشنایی که یک درم روغن کنجد رساند یک خروار کنجد نتواند رسانید، اگرچه روغن در وی باشد.» (ص ۱۸۶)؛ «و این روح که از عالم امر است ... در جوار حضرت آفریدگار می‌بود تا آن گاه که آفریدگار تعالی و تقدّس قالب او را بیافرید.» (ص ۱۹۹)؛ «و در حسّ مشترک این جمله، جمعند و او را حسّ مشترک بعضی از این جهت گفته‌اند.» (ص ۲۰۸)؛ «و حقیقت روز آن است که چیزها در وی ظاهر شود.» (ص ۲۴۱)؛ «مبدأ را ... نسبت به شب کردند بلکه خود شب گفتند و به این اعتبار که جملهٔ تقدیرات در وی بوده است ...» (ص ۲۴۱)

۲۴- به کار بردن ضمیر مفرد واحد برای دو مرجع. مثال:
«... از جهت آن که به نزدیک ایشان حسّ مشترک و خیال یکی است و محلّ وی مقدّم دماغ است و وهم و متصرّفه یکی است و محلّ وی وسط دماغ است و حافظه و ذاکره یکی است و محلّ وی مؤخّر دماغ است.» (ص ۲۰۹)

۲۵- به کار بردن ضمیر «وی» به جای ضمیر مشترک. مثال:
«... خدای خواست که خود را چنان که خود است ببیند و اسماء حُسناء خود را چنان

که اسماء حسناء وی است، مشاهده کند.» (ص ۱۶۳)؛ «و اسماء حسناء خود را چنان که اسماء حسناء وی است، مشاهده کرد.» (ص ۱۶۳)

۲۶- به کار بردن «با» در معنای «به». از ویژگیهای نثر قدیم است و در آثار نسفی گاهی به کار رفته است[۳]. مثال:

«جماعت اصحاب کثّرهم اللهُ تعالی با این درویش اشارت کردند.» (ص ۱۴۷)؛ «...و هرچه فرود این نورند نسبت با این نور ظلمتند.» (ص ۱۵۴)

۲۷- به کار بردن «به» در معنای «با». مثال:

«جوهر خاک و جوهر طبیعت اگرچه هر دو جوهرند امّا هر دو به همند و از یکدیگر جدا نیستند.» (ص ۱۸۵)؛ «ای درویش، این سخن را به ایمان از من قبول کن ...» (ص ۱۹۴)؛ (انسان) ... به این نفس انسانی از دیگر حیوانات ممتاز می‌شود.» (ص ۲۰۳)؛ «پس وحی مشترک آمد و در یک معنی به الهام مترادف آمد.» (ص ۲۲۷)

۲۸- به کار بردن «مر» قبل از مفعول غیر صریح. مثال:

«از هست گردانیدن عالم هیچ صفتی مر او را زیادت و کم نشد.» (ص ۱۵۱)؛ «و این علم بغایت شریف است و مدد و معاون قوی است مر سالکان و مجاهدان را ...» (ص ۱۹۴)؛ «...بی‌هیچ شکّی ارادت نفس مناسب است مر حوادث را در قالب ما ... پس ارادت وی سبب باشد مر حوادث را در عالم کون و فساد.» (ص ۲۲۵)؛ «و این دانش مر او را ضروری و الهامی است.» (ص ۲۳۰)

۲۹- به کار بردن حرف اضافه «از برای» به همراه «را» مثال:

«پس از برای این ضرورت را با مستمع غایب و حاضر، به کنایت و عبارت حکایت کنند.» (ص ۱۷۲)

۳۰- کاربرد وسیع حرف «و». بیشتر جملات حتی جمله‌هایی که از نظر معنایی

ارتباط چندانی باهم ندارند با حرف «و» به هم پیوند خورده‌اند. مثال:

«بدان که اهل حکمت می‌گویند که عقول و نفوس و خواصّ و طبایع اشیاء، ملائکه‌اند و ارواح و قوای ارواح هم ملائکه‌اند. و اهل حکمت می‌گویند که عقل است که جبرئیل است ... و عقل است که میکائیل است ... و عقل است که اسرافیل است ... و عقل است که عزرائیل است.» (ص ۱۹۰)؛ «روز زنده شدن و برخاستن، یوم‌القیامت است. و چون برخاستند هر آینه جمله خلایق جمع شوند، یوم‌الجمع است. و چون جمع شوند هر آینه حقّ را از باطل جداکنند، یوم‌الفصل است. و چون حقّ را از باطل جدا کردند، هرچه پوشیده باشد، ظاهر شود، یوم تبلی السّرائر است. و چون جمله به دوزخ درآورند، یوم السّیاست است. و ...» (ص ۲۴۰)

۳۱- به کار بردن «را» در معانی متعدد:

«را» در معنای اختصاص:

«پس حقیقت صفات، او راست.» (ص ۱۵۲)

«را» به معنای «به»:

«و به زبان، حال ایشان را گفت» (ص ۲۲۴)

«را» به معنای «برای »:

«شما خدای راعکس می‌گویید و خدای راعکس امکان ندارد از جهت آن که خدای را نور حقیقی است و نور حقیقی راعکس نباشد.» (ص ۱۵۵) «آسمان و زمین و کوه و دشت و آتش، ایشان را یکسان است.» (ص ۱۸۹)؛ «تا هستی خدای تعالی و یگانگی خدای تعالی او را یقین شود.» (ص ۲۱۴)

«را» به جای کسرۂ اضافه حرف نشانه ـِ:

«قرب او به جمله یکسان است و فیض او به جمله برابر می‌رسد امّا بعضی را استعداد بیشتر است و بعضی را کمتر.» (ص ۲۱۵)

«را» بعد از مسندالیه به کار می‌رود:

«نبی را متابعت ولی باید کرد در حقایق اشیا و ولی را متابعت نبی باید کرد در خواصّ اشیا و نبی و ولی را متابعت انسان کامل باید کرد.» (ص ۲۲۲)

۳۲- به کار بردن «این» و «آن» به عنوان حرف تعریف: این و آن که برای اشارهٔ دور و نزدیک به کار می‌روند، گاهی از آنها برای معرفه کردن اسم نیز استفاده می‌شود که در این حالت حرف تعریف نامیده می‌شوند[۴]. در بیان‌التّنزیل نیز این و آن به عنوان حرف تعریف به کار رفته‌اند. مثال:

«پس این حال بیدار خود را همچون آن حال خواب می‌دان که بیشتر مردم خود را بیدار می‌دانند و بحقیقت در خوابند.» (ص ۱۷۰)؛ «و این روح نفسانی که در دماغ است و به جوهر فلک نزدیک است ...» (ص ۲۰۴)

۳۳- گاهی عبارتهای دعایی که در حکم جملهٔ معترضه هستند بعد از فعل و تمام شدن جمله به کار می‌رود. مثال:

«عالم جبروت، عبارت از ذات و صفات خدای است، تعالی و تقدّس.» (ص ۱۵۸)

۱-۲. ویژگیهای بلاغی

۱- تشبیه. مثال:

«... اسامی همچون دربان بر در حرم وحدت ایستاده است و مردم نامحرم را از حرم وحدت دور می‌گرداند.» (ص ۱۷۲)؛ «اصوات و الحان خوش به مثابت آب باران است و شنوندگان به مثابت نباتاتند یا خود چنین گوییم: اصوات و الحان خوش به مثابت نور آفتاب است و شنوندگان به مثابت معادن» (ص ۱۹۵)؛ «صحبت بدان و جاهلان زهر قاتل است، صحبت نیکان و دانایان تریاک است.» (ص ۲۵۶)

***

گاهی تشبیه به صورت اضافه تشبیهی به کار رفته است. مثل: گور قالب، دورباش بی‌نیازی و ...

«به این اعتبار که در آن روز جمله از گور قالب برمی‌خیزند، روز قیامت گفتند.» (ص ۲۴۱)

۲- استعاره. مثال:

«پس چون بیقین دانستی که بی‌نور بیرون این سفر به پایان نمی‌رسد، خود را بر فتراک مردی بند تا باشد که تو را از این بیابان پر پلنگ به ایمن آبادی رساند. و دست در دامن مردی زن تا باشد که تو را از این دریای پر نهنگ به ساحلی رساند.» (ص ۲۵۵ - ۲۵۶)

۳- به کار بردن مثال. مثال:

«مبدأ هر چیزی معاد آن چیز باشد و معاد هر چیز مبدأ همان چیز باشد. و از این جا گفته‌اند که نهایت هر چیز آن باشد که به بدایت خود رسد. مثلاً تخم در درخت گندم، مبدأ درخت گندم است و درخت گندم وقتی به معاد خود رسد که به مبدأ خود رسد و ...» (ص ۲۵۳)

***

«مبدأ و معاد، صورت انسان را باشد امّا روح انسان را مبدأ و معاد نباشد و آمدن و رفتن و ظاهر شدن و پوشیده گشتن، صورت انسان را باشد امّا روح انسان را آمدن و رفتن و ظاهر شدن و پوشیده گشتن نباشد. و این سخن، تو را جز به مثالی معلوم نشود. بدان که اگر شمعی نهاده باشد و گرداگرد این شمع آینه‌ها نهاده باشد و در هر آینه‌ای شمعی پیدا آمده بود، شمع را اوّل و آخر و آمدن و رفتن و ظاهر شدن و پوشیده گشتن نباشد امّا آینه‌ها را اوّل و آخر و آمدن و رفتن و ظاهر شدن و پوشیده گشتن باشد.» (ص ۲۵۲)

۴- هم حروفی یا واج آوایی. مثال:

«معیّت خدای خلق با خلق خدای همچنان است که معیّت هوا با سراب. و به نزدیک اهل حکمت سراب نیستی است هست نمای و هوا هستی است نیست نمای. و هوا، حقیقت و عین سراب است و سراب، خیال و نمایش است. و وجود سراب به هواست و ظهور هوا به سراب است.» (ص ۱۶۹)

تکرار حروف «خ»، «هـ» و «س» این عبارتها را موسیقایی کرده است.

***

«خواصّ اهل شریعت می‌گویند که قالب به مثابت خانه است و آن گوشت پارهٔ صنوبری محسوس که در پهلوی چپ است به مثابت طشت است و روح حیوانی که در آن گوشت پارهٔ صنوبری است به مثابت شمع است و روح انسانی به مثابت نور شمع است. پس نور در شمع است و شمع در طشت است و طشت در خانه است و تمام خانه به نور شمع، منوّر و روشن است.» (ص ۲۰۰)

تکرار حرف «ش» کلام نسفی را موسیقایی ساخته است.

***

گاهی صناعات لفظی مانند سجع و جناس کلام وی را آهنگین می‌کند. مثال:

«و بعضی از اهل شریعت می‌گویند که به وقت حاجت به قدر حاجت در لوح محفوظ نوشته پیدا می‌آمد و فرشته به فرمان خدای - تعالی - به انبیا می‌آورد.» (ص ۲۳۴)

در این عبارت بین «وقت» و «قدر» سجع متوازن و بین «نوشته» و «فرشته» جناس مضارع وجود دارد.

۵- تکرار: تکرار یکی از ویژگیهای نثر نسفی است. در این کتاب نیز تکرار به صورتهای مختلف به چشم می‌خورد. تکرار در آثار نسفی از جهت لفظی دو صورت پیدا می‌کند. گاهی تنها لفظ تکرار می‌شود بدون آن که ویژگی خاصی آشکار سازد و گاهی تکرار موجب آهنگین شدن کلام او می‌گردد. مثال از نوع اول:

«... زبده و خلاصهٔ آن دو جوهر، عقل اوّل و فلک اوّل شد. باز زبده و خلاصهٔ آن باقی، عقل دوم و فلک دوم شد. باز زبده و خلاصهٔ آن باقی عقل سیوم و فلک سیوم شد. باز زبده و خلاصهٔ آن باقی، عقل چهارم و فلک چهارم شد. باز زبده و خلاصهٔ آن باقی ...» (ص ۱۸۱)

مثال از نوع دوم:

«چون دل سالک عرش نور خدای گشت و حقیقت نور خدای در عرش دل سالک تجلّی کرد، سالک به کمال خود رسید و انسان کامل گشت. پس تا اکنون سالک می‌شنید و سالک می‌دید و سالک می‌گفت و سالک می‌داد و سالک می‌گرفت، اکنون خدای می‌شنود و خدای می‌بیند و خدای می‌گوید و خدای می‌دهد و خدای

می‌گیرد.» (ص ۱۵۴)

***

«...این وجود به هر صورت و به هر صفت که امکان دارد که آن صورت و آن صفت باشد آن صورت و صفت می‌شود و به ظهور می‌آید. و آن صورت و آن صفت اگر به صورت و صفت کمال باشد مصوّر موصوف است.» (ص ۱۸۸)

۶- تنسیق الصفات. مثال:

«در این زمان، آخر نمی‌بینی که علما با وجود آن که در علم ذوفنونند و حکما با وجود آن که در حکمت ذوفنونند، درویش بی‌نوای سوختهٔ گردآلوده‌ای که هرگز هیچ از علم ظاهر نخوانده است و خواندن و نوشتن نمی‌داند، چیزی می‌بیند و چیزی می‌داند که علما و حکما نمی‌دانند و نمی‌بینند.» (ص ۱۹۶)

۷- کنایه. مثال:

«اگر طالب خدایی و راست می‌گویی، میان دربند و کاری کن و اگر نه سودای بیهوده از سر بیرون کن.» (ص ۱۶۲)

«ذات هر چیز با عشق چنان دست در گردن یکدیگر آورده‌اند که به مثابت یک چیز گشته‌اند.» (ص ۱۹۶)

«خود را بر فتراک مردی بند تا باشد که تو را از این بیابان پر پلنگ به ایمن آبادی رساند. و دست در دامن مردی زن تا باشد که تو را از این دریای پر نهنگ به ساحلی رساند.» (ص ۲۵۵ - ۲۵۶)

گاهی کنایه در بیان‌التّنزیل به طنز می‌انجامد:

«اگرچه (عالم جبروت و عالم ملکوت) قرب صورتی دارند امّا بعد معنوی چندان دارند که آن در حساب و شمار نیاید. چنین می‌دانم که تمام فهم نکردی، باشد که در آتش فهم کنی.» (ص ۱۶۰ - ۱۶۱)

۸- پارادوکس. مثال:

«خدای خلق، هستی است نیست نمای و خلق خدای نیستی است هست نمای ... به

نزدیک اهل حکمت سراب نیستی است هست نمای و هوا هستی است نیست نمای.» (ص ۱۶۹)

۹- مراعات النظیر: در بیان‌التّنزیل مکرر به کار رفته است. مثال:

«چنان فراغت و جمعیّت بر سالک غالب شود ... و چنان تفویض و تسلیم بر سالک غالب شود ...» (ص ۱۶۷)

«هر چیز که سبب جهل و غفلت و عمل بد است، شیطان است. و هر چیز که سبب حیات و صحّت و راحت و جمعیّت است، ملک رحمت است و هر چیز که سبب هلاک و مرض و رنج و تفرقه است، ملک عذاب است.» (ص ۱۹۱)

۱۰- ایهام تناسب: گاهی در عبارتهای بیان‌التّنزیل به چشم می‌خورد. مثال:

«دست در دامن مردی زن تا باشد که تو را از این دریای پر نهنگ به ساحلی رساند.» (ص ۲۵۵ - ۲۵۶)

بین «مردی» و «زن» ایهام تناسب وجود دارد.

۱۱- تضاد و تقابل چون: مکنون و مبروز، صامت و ناطق، اوج و حضیض، نهایت و بدایت، خاص و عام، زحمت و رحمت، مبدأ و معاد و ... مثال:

«اگر کسی گوید که ما را در ذات و صفات خود و در وجود و حیات خود هیچ شکّی نیست که بحقیقت موجود است و خیال ونمایش نیست از جهت آن که یکی صامت و یکی ناطق و یکی جاهل و یکی عالم و یکی در رنج و یکی در راحت و یکی در زحمت و یکی در رحمت است ...» (ص ۱۶۹ - ۱۷۰)

«اولیا گفته‌اند که رفع شرک اهمّ است از جهت آن که ظلمت فساد را جز به نور توحید دفع نتوان کردن که نور توحید به مثابت نور آفتاب است و ظلمت فساد به مثابت ظلمت شب است.» (ص ۲۱۸)

۱-۳. ویژگیهای کلی

۱- به کار بردن عبارتهای عربی چون أدامَ اللّهُ برکتَه، إنَّه ولیُّ الإجابَةِ، واللّهُ أعلمُ بالصّوابِ، واللّهُ أعلمُ و ... مثال:

«اشارت اصحاب قبول کردم و از خداوند -تعالی - مدد و یاری خواستم. إنَّه ولیُّ الإجابةِ» (ص ۱۴۷ - ۱۴۸)

«... و قسّام حسّ و حرکت در بدن، این روح نفسانی است. از دماغ به جملهٔ اعضا، عصبها باشد که مجاری حسّ و حرکت بود. و اللّه أعلم بالصّواب.» (ص ۲۰۷)

۲- به کار بردن ترکیبهای عربی چون امّ الفرقان، واهب الصور، علاّم الغیوب، طریق الاولی، واجب التعظیم، طرفة العین، ید قابضه، ید باسطه، حکایت عن اللّه، امّ الکتاب، امّ الکلام و ... مثال:

«و هر علمی که به الهام حاصل است، علم لدنّی است و اگر این علم را به عبارت یا به کتابت آرد، حکایت عن اللّه است.» (ص ۲۳۶)

«لاجرم خضر علاّم الغیوب بود و اگر امّ الکتاب گویند و اگر امّ الکلام گویند، هم راست باشد.» (ص ۲۰۶)

۳- در آمیختن عبارتهای فارسی و عربی که نشان از تأثیر نثر عربی بر نثر نسفی دارد. مثال:

«هر موجودی که باشد از این خالی نباشد که یا قابل تغییر بود و هوالحادث یا نبود و هوالقدیم، تعالی و تقدّس.» (ص ۱۵۰)

«و نفس انسان جوهری است بسیطِ حقیقی و متکلّم و محرّک جسم است به اختیار و عقل، لاعلی هیئة واحدة.» (ص ۲۰۳)

۴- به کار بردن واژه‌های قرآنی چون: یوم القیامت، یوم تبلی السّرائر، یوم الدّین، یوم الآخرة، جبرائیل، عزرائیل، میکائیل، اسرافیل، اطمینان، سکینه و ... مثال:

«ید قابضه عبارت از جبرئیل و عزرائیل است و ید باسطه عبارت از میکائیل و اسرافیل است.» (ص ۲۳۷)

«... و چون (در این روز) آنچه پوشیده بود بر نفس آشکارا شد، یَوْمَ تُبْلَی السَّرائِرُ است ...» (ص ۲۴۲)

۵- ترکیب سازی. اصطلاحات تازه و ترکیبهای جدید از ویژگیهای نثر آثار نسفی از جمله نثر بیان‌التّنزیل به شمار می‌رود. اصطلاحاتی چون: نافیان، مثبتان، انسان کامل بالغ، انسان کامل حرّ، فضل محمود، فضل نامحمود، دیو سر در کشیده، دورباش بی‌نیازی و ... در بیان‌التّنزیل به کار رفته است. مثال:

«و انسان کامل بر دو قسم است: یک قسم را بالغ و یک قسم را حُرّ می‌گویند.» (ص ۲۲۲)

«بعضی از مقرّبان در وقت ظهور کرامت خواستند که خلق را نظر بر آن افتد و ایشان را بشناسند. غیرت حقّ به دورباش بی‌نیازی از درگاهشان دور کرد و ...» (ص ۲۲۴)

۶- تکیه کلام. برخی از واژه‌ها و عبارتها تکرار شده است و واژه‌ها و عبارتهای کلیدی بیان‌التّنزیل به شمار می‌رود. مثل: اهل شریعت، اهل حکمت، اهل وحدت، ای درویش، بدان که، از جهت آن که و ... دو عبارت در بیان‌التّنزیل مانند بیت ترجیع مکرر بیان شده است. یکی: «چنین می‌دانم که تمام فهم نکردی، روشن‌تر از این بگویم.» دیگر: «تا سخن دراز نشود و از مقصود بازنمانیم.» مثال:

«نزدیک خواصّ اهل وحدت آن است که هیچ چیز از هیچ چیز پیدا نیامدند و هیچ چیز از هیچ چیز به خدا نزدیک‌تر نیست از جهت آن که نسبت افراد عالم به خدا همچنان است که نسبت حروف این کتاب به مداد. چنین می‌دانم که تمام فهم نکردی، روشن‌تر از این بگویم.» (ص ۱۸۸)

«... پس کلام قدیم به طریق‌الاولی غیرحروف و غیراصوات و غیرالحان باشد. و این جمله دالّ باشند بر کلام الله. چنین می‌دانم که تمام فهم نکردی، روشن‌تر از این بگویم.» (ص ۲۳۳)

«و چون همان جوهر را دیدند که زنده بود بذات و زنده کنندهٔ دیگری بود، نامش

روح فرمودند که روح حیّ و محیی است. و چون همان جوهر را دیدند که هر چه بود و هست و خواهد بود، جمله در وی موجود بود، نامش امّ‌الکتاب فرمودند. تا سخن دراز نشود و از مقصود بازنمانیم.» (ص ۲۰۵)

«بر مثال کسی که نامه‌ای بر تو عرضه می‌کند و می‌خواند، سطری بعد سطری و حرفی بعد حرفی با معانی که در آن سطور و حروف، مضمون باشد تا تو را معلوم شود، امّا چه فایده چون تو را چشم بینا و گوش شنوا نیست. تا سخن دراز نشود و از مقصود بازنمانیم.» (ص ۲۳۶ - ۲۳۷)

۲. نسخه‌های کتاب

از این کتاب چهار نسخه شناخته شده است که برای تصحیح آن بحمدالله توفیق همراه شد و عکس آنها در اختیار مصحح قرار گرفت. این نسخه‌ها عبارتند از:

۲-۱. نسخهٔ اساس

این نسخه که با شماره ۴۱۳۶/۲ در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی نگهداری می‌شود، در سال ۸۵۲ق با خط نسخ زیبایی استنساخ شده است. این نسخه اقدم و اصح نسخه‌های این کتاب به شمار می‌رود و جز در معدود مواضعی افتادگی ندارد.

۲-۱-۱. رسم‌الخط نسخهٔ اساس

۱- به شیوهٔ نثر قدیم دال در جاهایی که جایز بوده به صورت ذال معجمهٔ فارسی نوشته شده است. مثل: خذای، دروذ، بوذن، ستوذن، شذ، خوذ، می‌دیذ، افتاذیم و...

۲- حرف «چ» به صورت «ج» نوشته شده است. مثل: جیز (= چیز)، جون (= چون)، جشم (= چشم)، جندان (= چندان)، جراغ (= چراغ) و...

۳- حرف «پ» به صورت «ب» نوشته شده است. مثل: بس (= پس)، باره (= پاره)، می‌بویند (= می‌پویند)، بوشیده (= پوشیده) و...

۴- واژه‌های «حیات» و «مشکات» همه جا به صورت «حیوة» و «مشکوة» نوشته

شده است.

۵- فعلهایی چون «ببینی» و «ببیند» به صورت «به بینی» و «به بیند» نوشته شده است.

۶- شناسه «اند» همه جا، جدا نوشته شده است. مثل: خدای‌اند، دال‌اند، مصاحف‌اند و...

۷- حرف «که» وقتی به کلمه دیگر چسبیده به صورت «ک» نوشته شده است. مثل: بدانک، چنانک، بلک، آنک. در معدود مواضعی به صورت معمول «چنانکه» و «بدانکه» کتابت شده است.

۸- «الف» در فعل «است» گاهی حذف شده است. مثل: چنانست، ویست، نور آفتابست، خدایست، دماغست و گاهی نوشته شده است. مثل: خلوت است، چیز است، مرکب است، نور است، اندرون است و...

۹- کلماتی که به الف ختم می‌شوند و مضاف یا موصوف واقع می‌گردند، کسرهٔ اضافه آنها گاهی به صورت «ی» نوشته شده است. مثل: خدای عالم، اقتضای یک چیز، بالای این نور، سودای بیهوده، ماسوای خدا، انتهای این مقام و...

گاهی کسرهٔ اضافه به صورت همزه نوشته شده است. مثل: چیزهاءِ بسیار، اسماءِ حسنی، اجزاءِ هر قالبی، درویش بی نواءِ سوخته و...

در برخی از کلمات، کسرهٔ اضافه ظاهر نشده است. مثل: اسماء حسنی خود، اسماء حسنی وی. در واژهٔ «حسنی» کسرهٔ اضافه با هیچ نشانه‌ای ظاهر نشده است.

۱۰- واژه‌هایی که به یاء ختم می‌شوند گاهی چنین نوشته شده‌اند: دوئیی، جائیی، بگوئیی، روشنائیی، گوئیی.

۱۱- واژه‌هایی که به «ت» ختم می‌شوند گاهی تاء در آنها به صورت «ة» نوشته شده است: قوة، سورة، کتابة، بسلامة.

گاهی نیز به صورت «ت»: آیت، ساعت، قوت، معرفت، مثابت، مرآت، به سلامت، شریعت، زیادت.

۱۲- علامت (~) گاهی نوشته شده است مثل: آنچه، آمدن، آینه، آخر، آن که. گاهی

نوشته نشده است: هراینه، دران وقت، ان که.

۱۳- واژه‌هایی که به الف مقصوره ختم می‌شوند معمولاً «الف» آنها به صورت «ی» نوشته شده است. مثل: حسنی، عظمی، کبری، وسطی، صغری. گاهی به دو صورت نوشته شده است. مثل: مسما، مسمی.

۱۴- همزه بعد از الف هم به صورت «یـ» و هم به صورت «ئـ» نوشته شده است. مثل: طایفه، طائفه، ملایک، ملائک، ملائکه، طبایع، شرایع. گاهی هر دو علامت در یک کلمه قرار داده شده است. مثل: طایفه، ملایکه.

۱۵- حرف «گ» به صورت «ک» نوشته شده است.

۱۶- واژه‌هایی که به الف ممدوده ختم می‌شوند، معمولاً همزه آنها حذف شده است. مثل: سما، متشابه‌الاجزا، اعضا، انبیا، اولیا.

۱۷- «می» استمراری بر سر افعال گاهی جدا نوشته شده است. مثل: می‌باید، می‌شنوند، می‌آید، می‌شود، گاهی به فعل پیوسته است. مثل: می‌کنند، می‌دانم، می‌گویند، می‌شود، می‌داد.

۱۸- حرف اضافه «به» به کلمه بعد چسبیده است. مثل: بصفات، بارادت، بطریق، بریاضات، بنور خدا.

۱۹- حرف نشانه «را» هم چسبیده و هم جدا نوشته شده است. مثل: خدایرا، آنرا، قدیم را، عرش را.

۲۰- در برخی از ترکیبهایی که از اسم اشاره ساخته می‌شود «الف» حذف شده است. مثل: ازین جا، برین، درین.

۲۱- واژه‌هایی که به هاء غیرملفوظ ختم می‌شوند، هنگام جمع بسته شدن، بدون «هاء» نوشته شده‌اند. مثل: دریچه‌ها، آینه‌ها که به صورت دریچها، آئینها.

۲۲- واژه «قیامت» گاه «قیمة» نوشته شده است.

۲۳- در واژه معجزه گاهی «هاء» حذف شده و به صورت «معجز» نوشته شده است.

۲-۲. نسخهٔ مت

این نسخه که با شماره ۲/ ۴۱۹۶ در کتابخانهٔ ملک نگهداری می‌شود، با خط نستعلیق در سال ۱۰۱۶ در احمدآباد گجرات کتابت شده است. این نسخه گویا با نسخهٔ اساس از روی یک اصل استنساخ شده‌اند. متن این نسخه نزدیک به نسخه اساس است و افتادگی چندانی ندارد.

۲-۲-۱. رسم‌الخط نسخهٔ مت

۱- حرف ربط «که» وقتی به کلمه‌ای بچسبد به دو صورت زیر نوشته می‌شود:

الف - بدان که، چنان که، آن که.

ب - بدانک، چنانک، آنک.

۲- حرف «پ» گاهی به صورت «ب» نوشته شده است.

۳- در واژه‌هایی که به الف ممدوده ختم می‌شود گاهی به جای همزه، «ه» نوشته شده است. مثال: متشابه الاجزاه (= متشابه الاجزاء)، آباه (= آباء)

۴- «آینه» همه جا آئینه نوشته شده است.

۵- همزه بعد از الف بیشتر به صورت «یـ» نوشته شده است: طایفه، ملائکه، طبایع، شرایع.

۶- واژه «چگونه» گاهی «چه گونه» نوشته شده است.

۷- گاهی پیشوند بی به کلمهٔ بعد از خود چسبیده است. مثل: بیواسطه.

۸- واژه «مشکات» و «حیات» به صورت «مشکاة» و «حیوة» نوشته شده است.

۹- عبارت «ماسوای خدا» به صورت «ماسوی خدا» نوشته شده است.

۱۰- واژه «تَرْک» در حالت اضافه گاهی به صورت «ترکه» نوشته شده است.

رسم‌الخط این نسخه با رسم‌الخط نسخه اساس در شماره‌های ۲، ۵، ۶، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰ و ۲۱ مشابه است.

۲-۳. نسخهٔ کب

این نسخه با شمارهٔ c ۳۵ در کتابخانه بادلیان نگهداری می‌شود و در محرم سال ۱۲۶۵ با خط نستعلیق کتابت شده است. فیلم این نسخه در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران با شماره ۱۱۵۲ موجود است. این نسخه نسبت به نسخهٔ «اساس» و «مت» چندان معتبر نیست و علاوه بر غلطهای زیاد در چند جا افتادگی دارد. این نسخه مشابه نسخهٔ «کد» است و گویا با آن نسخه از یک اصل کتابت شده‌اند.

۲-۳-۱. رسم‌الخط نسخهٔ کب

۱- واژهٔ «خدای» گاهی «خدائی» نوشته شده است.

۲- عبارت «از این جهت» گاهی «از اینجهة» و گاهی «از این جهة» نوشته شده است.

۳- حرف ربط «که» هنگامی که به کلمه‌ای پیوسته، به صورت «بدانکه» نوشته شده است.

۴- واژه «حیات»، گاهی «حیوات» نوشته شده است.

۵- گاهی شناسه «اند» چسبیده نوشته شده است. مثل: ضعیفند.

۶- واژه‌هایی که به الف ممدوده ختم می‌شوند همزهٔ آنها ظاهر می‌گردد. مثل: انبیاء، اجزاء، اسماء، اولیاء

۷- بسیاری از عبارتها پیوسته نوشته شده است. مثل: یکطایفه، اینمقدمات، باینموضوع، اینجوهر، اینجمله، قلمباید، بیملک.

۸- همزه بعد از الف بیشتر به صورت «یـ» نوشته شده است. مثل: طایفه، ملائکه، طبایع، شرایع.

۹- فعل «دانست» گاهی «دان است» نوشته شده است.

۱۰- واژه «یکسان» گاهی «یک سان» نوشته شده است.

رسم‌الخط این نسخه با رسم‌الخط نسخهٔ اساس در شماره‌های ۸، ۹، ۱۱، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱ تقریباً مطابقت دارد.

در این نسخه گاهی واژه‌ها غلط نوشته شده‌اند. مثل: «خرد» به معنی کوچک به صورت «خورد» و واژه «کثافت» به صورت «کسافت» و فعل «برخاستن» به صورت «برخواستن» نوشته شده است.

۲-۴. نسخهٔ کد

این نسخه با شماره ۴۰۵/۲ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می‌شود، در سال ۱۲۸۳ با خط نستعلیق نوشته شده است. متن این نسخه به نسخهٔ کب نزدیک است. غلطهای زیادی دارد و افتادگیهای آن فراوان است.

۲-۴-۱. رسم‌الخط نسخهٔ کد

۱- واژه‌هایی که به الف ممدوده ختم می‌شوند گاهی همزه آنها نوشته شده است. مثل: انبیاء، اولیاء. گاهی همزهٔ آنها نوشته نشده: سما، متشابه الاجزا.

۲- برخی از کلمات پیوسته نوشته شده است. مثل: خدایتعالی، یکشاخ

۳- در برخی از ترکیبهایی که با اسم اشاره ساخته می‌شود الف در این ترکیبها حذف شده و گاهی نوشته شده است. مثل: درین، از این جا

۴- واژه‌هایی که به الف ختم می‌شوند و مضاف و موصوف واقع می‌گردند، کسرهٔ اضافهٔ آنها به صورت «ی» نوشته شده است. مثل: اقتضای یک چیز، خدای عالم، چیزهای بسیار.

۵- «مثابت» گاهی به صورت «مثابته» نوشته شده است.

۶- «همچو» گاهی «همچه» نوشته شده است.

۷- ملائکه به صورت «ملئکه» نیز نوشته شده است.

۸- «جهان‌نما» به صورت «جهانما» نوشته شده است.

۹- «هرآینه» به صورت «هرآئینه» نوشته شده است.

۱۰- «خُرد» گاه به صورت «خورد» نوشته شده است.

رسم‌الخط این نسخه، با رسم‌الخط نسخهٔ اساس در شماره‌های ۵، ۸، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۸، ۱۹ و ۲۱ و با رسم‌الخط نسخهٔ «کب» در شماره‌های ۳، ۵ و ۸ مشابه است.

۳. شیوهٔ تصحیح کتاب

این کتاب به صورت انتقادی براساس چهار نسخهٔ مذکور به شرح زیر تصحیح شده است:

۱- نسخهٔ کتابخانه مجلس شورای اسلامی نسخه اساس قرار داده شده است.

۲- تمام اختلاف نسخ در پاورقی نشان داده شده است.

۳- در بعضی مواضع متن نسخه بدلها که بر مبنای شواهد و قرائن ارجح تشخیص داده شد، جایگزین متن نسخهٔ اساس شده است.

۴- در جاهایی که عبارتهای نسخهٔ اساس از نظر لفظ و معنا دارای اشکال بود ضبط نسخه بدلها جایگزین آن عبارات شده است.

۵- برای رعایت اختصار، افتادگی نسخ با علامت (-) و واژه‌ها و عبارتهای اضافی با علامت (+) نشان داده شده است.

۶- در موارد معدودی که واژه‌ای به متن اضافه شده از علامت [ ] استفاده شده است.

۷- رسم‌الخط متن، بر اساس قواعد رسم‌الخط امروزی است.

۸- علائم نگارشی براساس قواعد نثر امروز و با توجه به محتوای کتاب و شیوهٔ خاص نسفی به کار رفته است.

پی‌نوشتها

۱. همین کتاب/۱۴۷ .

۲. برای تفصیل نک: سبک‌شناسی ۳۸۵/۱.

۳. برای تفصیل نک: سبک‌شناسی ۳۸۸/۱.

۴. نک: سبک شناسی ۳۷۰/۱ - ۳۷۱.

مقدّمۀ مؤلّف

بسم اللّه الرحمن الرحیم

به نام خدای[1] که بود و هست و خواهد بود. حمد و سپاس[2] خدای[3] را جلَّ جلالُه و تعالی کبریاؤُه و لا إلهَ غیرُه. و درود و رحمت بی‌پایان و بی‌نهایت[4] بر انبیا و اولیا، علیهم الصَّلوةُ والسَّلامُ والتَّحیّة.

بعد از حمد خدای[5] و درود بر[6] انبیا و اولیا چنین فرماید[7] مولانا[8]، شیخ الاسلام[9]، أعلم الموحّدین و أفضل المحقّقین، سِرّ[10] اللّه فی الأرضین، عزیز الملّة و الدّین، عبد العزیز بن محمد النّسفی[11]، أدامَ اللّهُ برکتَه که[12] جماعت اصحاب - کثّرهم اللّهُ تعالی - با[13] این درویش اشارت کردند که می‌باید ما را[14] کتابی جمع کنی که بزرگتر از کتاب تنزیل باشد و خردتر از کتاب کشف‌الحقایق بود[15] که کتاب تنزیل از روی الفاظ بغایت مختصر است و ما به این سبب تمام معانی[16] وی را[17] در نمی‌توانیم یافتن[18] و کتاب کشف‌الحقایق بغایت مطوّل است و ما هم [۲۰۲ الف] به این سبب تمام معانی وی را ضبط نمی‌توانیم کردن[19].اشارت اصحاب[20] قبول کردم و از خداوند[21] - تعالی - مدد

۱.کد،کب: خدائی. ۲.کد: ستایش بی‌غایت،کب: ستایش. ۳.کب:خدائی. ۴.کب: نهایت.

۵.کد:- خدای. ۶.کد،کب:- بر. ۷.کد،کب: فرمود. ۸.کد،کب:- مولانا ۹.کد: + و. ۱۰.کب: سیر.

۱۱.کد:عبد العزیز محمد نسفی. ۱۲.کب: با. ۱۳.مت،کد،کب: به. ۱۴.کد،کب: برای ما. ۱۵.کد،کب: بود.

۱۶.کب: + تمامی. ۱۷.کد: - را؛ کب: - وی را. ۱۸.کد،کب: در نمی یابیم. ۱۹.کب: نمی‌توانیم کرد.

۲۰.مت،کد،کب: + را. ۲۱.کب:خدای.

و یاری خواستم[۱]. إنّه ولیُّ الإجابةِ.

و این کتاب را[۲] برده[۳] اصل[۴] جمع[۵] کردم بر[۶] ترتیب تنزیل امّا بزرگتر از تنزیل و بیان‌التّنزیل نام نهادم و چون در کتاب کشف‌الحقایق ذکر کرده بودم که[۷] کتاب تنزیل کی و کجاو چگونه به اتمام رسید[۸] دراین کتاب باز مکرّر نکردم.

فهرست اصول:

اصل اوّل: در معرفت خدای[۹]؛

اصل دوم[۱۰]: در معرفت عالم؛

اصل سوم[۱۱]: در معرفت انسان؛

اصل چهارم[۱۲]: در معرفت نبی و ولی؛

اصل پنجم[۱۳]: در معرفت معجزه و کرامت[۱۴]؛

اصل ششم[۱۵]: در معرفت وحی و الهام؛

اصل هفتم[۱۶]: در معرفت کلام اللّه[۱۷] و کتاب اللّه؛

اصل هشتم[۱۸]: در معرفت شب قدر[۱۹] و روز قیامت؛

اصل نهم[۲۰]: در معرفت حیات و موت[۲۱]؛

اصل دهم[۲۲]: در معرفت معاد[۲۳].

۱.کد،کب: + و. ۲.کب:– را. ۳.مت: پانزده. ۴.کب: فصل. ۵.کد،کب: – جمع. ۶.کد،کب: و به.

۷.مت: + در. ۸.اس،مت: من؛ کد: تمام. ۹.کد،کب: + تعالی. ۱۰.مت: اصل ۲. ۱۱.مت: اصل ۳.

۱۲.مت: اصل ۴. ۱۳.مت: اصل ۵؛ کب: – اصل. ۱۴.کد،کب: کرامات. ۱۵.کد: اصل ۶؛ کب: – اصل.

۱۶.مت: اصل ۷؛ کب: هفتم و هشتم. ۱۷.کد،کب: – اللّه. ۱۸.مت: اصل ۸؛ کب: نهم. ۱۹.کد: – قدر.

۲۰.مت: اصل ۹؛ کب: دهم. ۲۱.کد،کب: موت و حیات. ۲۲.مت: اصل ۱۰؛ کب: یازدهم.

۲۳.کد: + و باللّه التوفیق والاجابة؛ کب: + و باللّه التوفیق و الاعانت.

اصل[1] اوّل[2]

در معرفت خدای[3]

بدان که در جملهٔ ازمان[4] و شرایع، بعضی عامّ و بعضی خاصّ[5] و بعضی خاصّ الخاصّ بودند و در این زمان و[6] شریعت هم هستند [۲۰۲ ب] و هر یک به نظری[7] چیزها را[8] نظر کردند و می‌کنند و به سمعی دیگر[9] سخن انبیا شنودند[10] و می‌شنوند. و از این جهت هر یک را[11] در معرفت خدای - تعالی - اعتقادی پیدا آمد و می‌آید و به این سبب در جملهٔ ازمان و شرایع، اعتقاد[12] بسیار ظاهر شد[13] و می‌شود[14].

فصل

چون این مقدّمه[15] معلوم کردی، اکنون بدان که از عوامّ اهل شریعت سؤال کردند که خدای - تعالی[16] - چیست؟ فرمود[17] که: الموجودُ الّذی لا[18] یمکنُ أن یَتغیَّر. و[19] دیگر سؤال کردند که عالم چیست؟ فرمود[20] که: الموجودُ الّذی یُمکنُ أن یَتغیَّرَ[21]. و از خواص

---

۱. کد: + بسم الله الرحمن الرحیم. ۲. کب: دوازدهم. ۳. کد، کب: + تعالی. ۴. کب: ادیان.
۵. کد، کب: - و بعضی خاص. ۶. اس: - و. ۷. مت: + دیگر. ۸. کد، کب: + جدا. ۹. کب: سمع دیگری.
۱۰. کد: شنوند. ۱۱. کد، کب: - را. ۱۲. مت، کد، کب: اعتقادات. ۱۳. کد: شود. ۱۴. کد: - و می‌شود.
۱۵. مت: مقدمات. ۱۶. مت: - تعالی. ۱۷. کد، کب: فرمودند. ۱۸. کد: - لا. ۱۹. کب: + از.
۲۰. کب: فرمودند. ۲۱. کد: - و دیگر سؤال کردند... یمکن ان یتغیر.

اهل شریعت سؤال کردند که خدای چیست؟ فرمود[۱] که[۲] النُّورُ المطلق. و از خاصّ الخاصّ اهل شریعت سؤال کردند که خدای چیست؟ فرمود[۳] که النُّورُ المنبسط. و از اهل وحدت سؤال کردند که خدای چیست؟ فرمودند[۴] که الموجودُ هو اللّه. و هم از اهل وحدت سؤال کردند که عالم چیست؟ فرمودند که[۵]: لا موجودَ سِوَی اللّه. چنین می‌دانم که[۶] فهم نکردی، روشن‌تر از این بگویم.

فصل

بدان که اهل شریعت می‌گویند که وجود در قسمت [۲۰۳ الف] اوّل بر[۷] دو قسم است: قدیم است یا حادث از جهت آن که هر[۸] موجودی که باشد از این خالی نباشد[۹] که[۱۰] یا قابل تغییر بود و هوالحادث یا نبود و هوالقدیم، تعالی و تقدّس[۱۱]. وجود حادث را عالم[۱۲] گویند[۱۳] و وجود قدیم را خدای عالم می‌گویند[۱۴]. و جملهٔ اهل شریعت را در این فصل که گفته شد[۱۵]، اتّفاق است و از این جا[۱۶] آغاز خلاف می‌کنند. و اللّهُ أعلمُ.

باب[۱۷]
در سخن عوامّ اهل شریعت

بدان که عوامّ[۱۸] اهل شریعت می‌گویند که خدای عالم[۱۹] موجود است و[۲۰] موجود[۲۱] حقیقی است از جهت آن که قابل تغییر و تبدیل نیست و اوّل و آخر ندارد[۲۲] از جهت آن که همیشه بود و همیشه باشد[۲۳] و در وجود او کثرت و اجزا نیست از جهت آن که احد

۱.مت،کد: فرمودند. ۲.کب: - الموجود الذی...فرمود که. ۳.مت،کد،کب: فرمودند. ۴.کد: فرمود.
۵.کد،کب: -که الموجود هو الله و... فرمودند که. ۶.مت،کد،کب: + تمام. ۷.کد،کب: - به. ۸.کد،کب: - هر.
۹.کد،کب:از این دو حال بیرون نیست. ۱۰.اس،کب: - که. ۱۱.کب: - و تقدس. ۱۲.کد،کب:حادث عالم را.
۱۳.مت: می‌خوانند. ۱۴.مت،کد،کب: - و وجود قدیم را خدای عالم می‌گویند. ۱۵.کد: گفتم؛ کب: گفتیم.
۱۶.کب:آنجا. ۱۷.کد،کب:فصل. ۱۸.کد،کب: - عوام. ۱۹.کد،کب:تعالی. ۲۰.اس: - و. ۲۱.کد،کب:وجود.
۲۲.کد،کب: + و. ۲۳.کد،کب:خواهد بود.

حقیقی است مِن کلّ الوجوه.

چون این مقدّمات معلوم کردی، اکنون بدان که خدای عالم[۱] از عالم و[۲] داخل عالم و خارج عالم، متّصل به عالم، منفصل از عالم و در جهتی از جهات عالم نیست و در مکان و[۳] زمان نیست از جهت آن که این جمله، صفات اجسامند و خدای عالم، جسم و جسمانی [۲۰۳ ب] نیست[۴]. و دیگر آن که خدای[۵] بود و هیچ چیزی[۶] دیگر نبود. در آن وقت که خواست[۷]، عالم را که[۸] غیب و شهادت و جواهر و اعراضند[۹] هست گردانید[۱۰] و از هست گردانیدن عالم هیچ صفتی مر او را زیادت و کم[۱۱] نشد[۱۲] از جهت آن که[۱۳] ذات و صفات او قدیم است[۱۴] و هر چه قدیم باشد، او را اوّل و آخر و عدم و تغییر[۱۵] نبود.

ای درویش، به اتّفاق جملهٔ عقلا خدای، قدیم است و قدیم هر آینه یکی باشد از جهت آن که[۱۶] زیادت از یکی امکان ندارد که باشد[۱۷]. به اتّفاق جملهٔ عقلا خدای، محلّ حوادث[۱۸] و قابل تغییر و تبدیل نیست.پس هر چه غیر[۱۹] خدای باشد[۲۰] جمله حادث[۲۱] باشند و به ظهور حوادث، صفات خدای زیادت و کم نشود.

فصل

بدان که بعضی هم[۲۲] از[۲۳] عوامّ اهل شریعت می‌گویند که باید که بی‌آن که نظر به صفات خدای کنند، خدای را یکی گویند[۲۴] ویکی دانند[۲۵] از جهت آن که او احد است به ذات خود و[۲۶] واحد است به صفات خود؛ یعنی یکی است به ذات خود و یگانه است به صفات خود.

۱.کد،کب:تعالی. ۲.کد،کب:- و.۳.مت،کد،کب: + در.۴.کب:- از جهت آن که این جمله... نیست.

۵.کد،کب: + تعالی. ۶.کد،کب:چیز. ۷.اس:+که. ۸.کد،کب:- را که. ۹.کد،کب:اعراض را.

۱۰.کب:هست گرداند. ۱۱.کد،کب:- و کم. ۱۲.کد،کب:ونقصان هم نشد. ۱۳.کد: - آن که.

۱۴.مت:قدیمند.۱۵.مت:+ و تبدیل.۱۶.مت: - است و قدیم...از جهت آن که؛ کد، کب: - آن که.

۱۷.کد،کب:+ و. ۱۸.کد،کب:+ نیست. ۱۹.کد،کب:+ از. ۲۰.مت:باشند. ۲۱.کد،کب:حوادث.

۲۲.کد،کب:- هم. ۲۳.کب: - + از. ۲۴.کب:دانند. ۲۵.کب:گویند. ۲۶.اس: - و.

ای درویش، ذات خدا[۱] حقیقی[۲] است و ذات دیگران مجازی از جهت آن که ذات [۲۰۴ الف] دیگران از ذات وی است پس حقیقت[۳] ذات، او راست. و صفات او هم حقیقی است و صفات دیگران مجازی از جهت آن که صفات دیگران از صفات[۴] وی است پس حقیقت[۵] صفات، او راست. معلوم شد که یکی است به ذات خود که[۶] دیگران ذات ندارند و یگانه است به صفات خود که[۷] دیگران[۸] صفات ندارند.

فصل

بدان که اگر ما را ارادت و اختیار است، ارادت و اختیار ما به ارادت و اختیار اوست از جهت آن که[۹] مختار[۱۰] به اختیار خود جز آن نکند که او خواهد. پس بحقیقت ارادت و اختیار[۱۱] از آن او باشد و اگر ما را منع و عطاست، منع و عطاء ما به منع و عطاء اوست و از این جاست که جملهٔ انبیا را این دعا وردشان[۱۲] بوده است که: اللّهمَّ لا مانعَ لِما اَعطیتَ[۱۳] و لا مُعطِیَ لِما مَنعتَ و لا رادَّ لِما قَضیتَ.پس حقیقت[۱۴] منع و عطاست از آن او[۱۵]. این است معنی لاحَولَ و لا قوَّةَ اِلاّ باللّهِ. و در جملهٔ صفات همچنین می‌دان. پس هست بحقیقت اوست[۱۶] و صفات و[۱۷] افعال حقیقی او راست و هستی و صفات و افعال دیگران جمله مجازی[۱۸] است [۲۰۴ ب] امّا فعل ما نه همچون فعل قلم است.

فصل

بدان که وجود مجازی از وجود حقیقی نه به[۱۹] طریق[۲۰] ایجاب است بی‌ارادت[۲۱]؛ به

۱.مت،کد،کب:او. ۲.کد،کب:حقیقت. ۳.مت:به حقیقت. ۴.کد:صفت. ۵.مت:به حقیقت. ۶.کد،کب:و.
۷.کد،کب:– دیگران ذات... صفات خود که. ۸.مت،کد،کب:+ آن. ۹.کب: – آن که.
۱۰.مت: آن است که؛ کد، کب: به مختارات. ۱۱.کد،کب: اختیار و ارادت. ۱۲.مت،کد،کب:ورد.
۱۳.کب:عطیت. ۱۴.مت،کد،کب:به حقیقت. ۱۵.مت،کد،کب: منع و عطا از آن اوست.
۱۶.اس:که هست به حقیقت اوست. ۱۷.اس،کد:– و؛کد،کب:– همچنین... صفات و.
۱۸.کد: به مجاز؛ کب: به مجازات. ۱۹.کد:بر. ۲۰.کد:طریقی. ۲۱.کد:به ارادت.

طریق ایجاد[۱] است به ارادت[۲]. یعنی نه معلول[۳] است[۴] مراد است از جهت آن که معلول احد،احد بود و نیست[۵] و[۶] از کثرت معلول در علّت کثرت لازم آید و نیست[۷]. و دیگر آن که اگر به طریق ایجاب بودی یا به طریق عکس بودی و عکس مقتضی[۸] دو چیز است[۹]؛ یا عکس سه[۱۰] چیز شوند[۱۱] و اقتضای یک چیز کند یا به طریق شعاع یا به طریق ظلّ و در شعاع و ظلّ[۱۲] همچنین[۱۳] می‌دان.

باب[۱۴]

در سخن خواصّ[۱۵] اهل شریعت

بدان که خواصّ[۱۶] اهل شریعت می‌گویند که خدای[۱۷] نور است و نور مطلق است از جهت آن که نور ظاهر[۱۸] مظهر است و ظاهر[۱۹] مظهر مطلق، خدای است[۲۰]. پس خدای نور مطلق باشد.

چون این مقدّمه[۲۱] معلوم کردی، اکنون بدان که انوار شش مرتبه‌اند: مرتبهٔ اوّل نور چراغ است و مرتبهٔ دوم نور آفتاب[۲۲] است. و این هر دو نور بغایت ضعیفند از جهت آن که اگر چه ظاهر[۲۳] مظهرند امّا مدرک نیستند. مرتبهٔ سیوم روح[۲۴] حیوانی[۲۵] [۲۰۵ الف] است که مدرک محسوسات است و این نور هم[۲۶] بغایت ضعیف است از جهت آن که اگر چه مدرک است امّا مدرک خود نیست.مرتبهٔ چهارم روح[۲۷] انسانی است که مدرک معقولات است و این نور هم ضعیف است از جهت آن که اگر چه[۲۸] مدرک خود است امّا[۲۹] ادراک او از خود نیست. مرتبهٔ پنجم[۳۰] عقل است و این نور هم ضعیف است از

۱.کب:ایجاب. ۲.کد: – به طریق ایجاد است به ارادت. ۳.کد:مطول. ۴.کد،کب:– است.

۵.کد،کب: بود نیست. ۶.مت:که. ۷.مت:– و نیست. ۸.کب:بی نقیض. ۹.مت،کد،کب:+که. ۱۰.مت:– سه.

۱۱.کد،کب:شود. ۱۲.مت،کد:+ نیز. ۱۳.کب:هم نیز چنین. ۱۴.کد،کب:فصل. ۱۵.کد،کب:خاص.

۱۶.کد،کب:خاص. ۱۷.کد،کب: + تعالی. ۱۸.کب: + و. ۱۹.کب: + و. ۲۰.کد:نیست.

۲۱.مت.کد،کب: مقدمات. ۲۲.کد،کب:خورشید. ۲۳.کد،کب:+ و. ۲۴.کد،کب: نور. ۲۵.اس:حیوان.

۲۶.کد،کب:– هم. ۲۷.کد،کب: نور. ۲۸.اس:– چه. ۲۹.کب: + به. ۳۰.کد،یک:+ نور.

جهت آن که اگر چه نور[۱] او ذاتی است امّا هستی او از خود نیست و مظهر او نور[۲] دیگر است. مرتبهٔ ششم نور خدای است. و این نور است که هستی او به خود است[۳]؛ و این نور است که نور مطلق است؛ و این نور[۴] است که منبع[۵] انوار است؛ و این نور[۶] است که منبع[۷] حقیقی است؛ و بالای این[۸]، نوری[۹] دیگر نیست بلکه چیزی دیگر نیست. و هر چه فرود این نورند نسبت با[۱۰] این نور ظلمتند.

فصل

بدان که خواصّ اهل شریعت دو طایفه‌اند: یک طایفه می‌گویند که حقیقت نور خدای در دل سالکان پیدا می‌شود[۱۱] و آن طایفهٔ دیگر می‌گویند که عکس نور خدای در دل سالکان پیدا می‌شود. یعنی یک طایفه می‌گویند[۱۲] که چون دل سالک به ریاضات [۲۰۵ب] و مجاهدات پاک و صافی ومطهّر و مقدّس شود[۱۳]، عرش[۱۴] خدای شود[۱۵] و حقیقت نور خدای بر[۱۶] این عرش تجلّی کند. و چون دل سالک عرش نور خدای گشت و حقیقت نور خدای در عرش[۱۷] دل سالک تجلّی کرد، سالک به کمال خود رسید و انسان کامل گشت. پس تا اکنون سالک می‌شنید و سالک می‌دید و سالک می‌گفت و سالک می‌داد و سالک می‌گرفت، اکنون خدای می‌شنود و خدای می‌بیند و خدای می‌گوید و خدای می‌دهد و خدای می‌گیرد[۱۸]. تا سخن دراز نشود[۱۹] و از مقصود باز نمانیم.

دل انسان کامل، عرش اللّه و بیت اللّه است[۲۰] و آن عرش که تو آن را عرش[۲۱] می‌دانی، صورت این عرش است و این[۲۲] بیت که تو[۲۳] آن را بیت می‌خوانی، صورت این بیت است. منافقان نادان شنیدند که پیغمبر - صلّی اللّهُ علیه و سلّم[۲۴] - می‌گوید که[۲۵] من

۱.مت:ادراک. ۲.مت: نوری. ۳.کد،کب: و این نور است که هستی او به خود است. ۴.مت:نوری.
۵.اس: صنع. ۶.مت:نوری. ۷.مت: نور. ۸.مت،کد،کب: + نور. ۹.کب:نور. ۱۰.مت،کد،کب:بر.
۱۱.مت،کد:ظاهر. ۱۲.اس:+ ظاهر. ۱۳.کد: گردد و؛ کب: گردد. ۱۴.مت:+ نور. ۱۵.مت،کد،کب:گردد.
۱۶.کد،کب:به. ۱۷.کب:- عرش. ۱۸.کد:می‌کرد. ۱۹.مت:می‌نشود. ۲۰.کد،کب:- است.
۲۱.اس،کد،کب:- عرش. ۲۲.کب:آن. ۲۳.کد:- تو. ۲۴.مت: - صلی اللّه علیه و سلّم. ۲۵.مت:- که.

به عرش رفتم[۱] و خدای را دیدم و چندین هزار سخن به واسطه شنیدم و چون باز آمدم هنوز جامهٔ خواب من گرم بود. چون عرش را نمی‌شناختند، سخن پیغمبر را باور نداشتند[۲]؛ انکار معراج پیغمبر کردند. حاجیان مسکین شنیدند که به خانهٔ خدای می‌باید رفت، چون خانه را نمی‌[۲۰۶ الف] شناختند، سفر شام و حجاز در پیش گرفتند و آن چنان که رفتند[۳] باز آمدند.

فصل[۴]

بدان که[۵] طایفهٔ دیگر می‌گویند که چون سالک به ریاضات و مجاهدات پاک و صافی و مصقّل[۶] و منوّر شود[۷]، مرآت نور خدا می‌گردد و عکس نور خدای در این مرآت ظاهر می‌شود. و چون دل سالک مرآت نور خدای گشت و عکس نور خدای در مرآت دل سالک ظاهر شد، سالک به کمال[۸] خود رسید و انسان کامل گشت. پس سالک تا[۹] اکنون به خود می‌شنید و به خود می‌دید و به خود می‌گرفت و به خود می‌داد؛ اکنون به نور خدای شنوَد[۱۰] و به نور خدای بیند[۱۱] و به نور خدای گوید[۱۲] و به نور خدای[۱۳] دهد[۱۴] و به نور خدای گیرد.[۱۵] تا سخن دراز نشود و از مقصود باز نمانیم.

طایفهٔ اوّل مر طایفهٔ دوم را می‌گویند که شما خدای را عکس می‌گویید و خدای را[۱۶] عکس امکان ندارد[۱۷] از جهت آن که خدای را[۱۸] نور حقیقی است و نور حقیقی را عکس نباشد[۱۹]. عکس چیزی را باشد که از عالم اجسام و جسمانی بود.

۱. کد،کب:رسیدم. ۲. مت: + و؛ کب: نمی‌داشتند. ۳. مت:برفتند. ۴. کد:کب:- فصل. ۵. مت،کد،کب: + آن.
۶. کد،کب:- و مصقّل. ۷. کب:گردد. ۸. کد،کب:- سالک. ۹. کب: امّا. ۱۰. کد،کب:می‌شنود.
۱۱. کد،کب:می‌بیند. ۱۲. کد،کب:می‌گوید. ۱۳. مت:- شنود...به نور خدای. ۱۴. کد، کب: می‌دهد.
۱۵. کد،کب: می‌گیرد. ۱۶. کد،کب:- خدای را. ۱۷. مت:+ که باشد. ۱۸. مت:- را ۱۹. کد،کب: + زیرا که.

فصل[۱]

دربیان عکس

بدان که طایفهٔ دوم می‌گویند که مراد ما از عکس نه آن است که در آب و مرآت پیدا می‌آید[۲] که از عکس[۳] عالم [۲۰۶الف] اجسام است. و عکس عالم اجسام[۴]، محسوس باشد و عکس عالم ارواح، معقول بود[۵] از جهت آن که عکس هر چیزی[۶] مناسب آن چیز باشد.

ای درویش، عکس و علم به یکدیگر نزدیکند[۷] از جهت آن که عکس، صورتی است که از مقابله[۸] و استعداد محلّ پیدا می‌آید پس عکس[۹]، صورت مقابل باشد[۱۰] و علم، صورت مطابق است[۱۱]. و علم که صورت مطابق است[۱۲]، صورت جسمانی باشد و صورت روحانی هم بود. پس در عکس نیز[۱۳] همچنین می‌دان. چنین می‌دانم که تمام[۱۴] فهم نکردی، روشن‌تر از این بگویم.

بدان که عکس سه نوع است: عکس عالم ملک[۱۵] چنان که در آب و مرآت پیدا می‌آید. و عکس عالم ملکوت چنان که در حبّه و نطفه پیدا می‌آید[۱۶] و چنان که در دل کاهنان و[۱۷] دل اصحاب ریاضات و مجاهدات پیدا می‌آید.[۱۸] و عکس عالم جبروت[۱۹] چنان که در دل انسان کامل ظاهر می‌شود.

و[۲۰] طایفهٔ دوم مر طایفهٔ اوّل را می‌گویند که شما خدای را مکان می‌گویید و خدای را مکان[۲۱] امکان ندارد که باشد[۲۲] از جهت آن که خدای نور حقیقی است و نور حقیقی[۲۳] مکان ندارد[۲۴] و[۲۵] مکان چیزی را باشد که از عالم جسم[۲۶] و جسمانی بود[۲۷][۲۰۷ الف].

۱.کد:- فصل. ۲.کب: پیدا می‌شود. ۳.کب:عکس که از. ۴.کب:+ معلوم است و. ۵.کد،کب:- بود.

۶.مت: چیز. ۷.کب: به یکدیگرند و یکند. ۸.اس،کد،کب:مقابل. ۹.اس:- عکس. ۱۰.کد،کب: می‌باشد.

۱۱.کد:- است. ۱۲.مت:- به. ۱۳.کد،کب: نور. ۱۴.کب:+ سخن. ۱۵.کد،کب:+ است.

۱۶.کب: می‌آیند. ۱۷.کد،کب:+ در. ۱۸.کب: آید. ۱۹.کد،کب:+ است. ۲۰.مت:- و.

۲۱.کد،کب:+ نیست و. ۲۲.مت: و خدای مکان ندارد که مکان باشد. ۲۳.مت:+ را. ۲۴.مت:نباشد.

۲۵.مت:- و. ۲۶.مت،کد،کب:اجسام. ۲۷.مت:- بود.

فصل
دربیان مکان

بدان که طایفهٔ اوّل می‌گویند که مراد ما از مکان نه آن است که عوامّ اهل حکمت[۱] و عوامّ[۲] اهل شریعت می‌گویند که[۳] بحقیقت مکان نیستند[۴]. حقیقت مکان، خلوت است و هر چیز که باشد هر آینه او را در هستی خود خلوتی باشد که دیگری با وی در آن خلوت[۵] شریک نتواند بودن[۶]. چنین می‌دانم که[۷] فهم نکردی، روشن‌تر از این بگویم.

بدان که طایفهٔ اوّل می‌گویند که مکان را دو معنی گفته‌اند: بعضی گفته‌اند که محیط، مکان محاط است به شرط آن که هر دو متّصل به یکدیگر باشند و بعضی گفته‌اند که تحت مکان[۸] فوق است به شرط آن که هر دو متّصل به[۹] یکدیگر[۱۰] باشند و فوق آن است که[۱۱] مایل باشد به[۱۲] تحت[۱۳]. و این هر[۱۴] دو بحقیقت مکان نیستند و حقیقت مکان، خلوت[۱۵] است و بدین[۱۶] تقدیر چون توان گفتن[۱۷] که خدای را در وجود خود[۱۸] خلوتی نیست که ما سوای خدای در آن خلوت با خدای شریک نتواند[۱۹] بودن از جهت آن که امکان ندارد[۲۰] که چیزی موجود باشد و او را در وجود خود[۲۱] خلوتی نباشد[۲۲] که ماسوای وی در آن[۲۳] خلوت با وی شریک نتواند بودن[۲۴].

فصل

چون [۲۰۷ ب] معنی[۲۵] مکان را دانستی، اکنون بدان که مکان بر سه قسم است: مکان عالم ملک و مکان[۲۶] عالم ملکوت و مکان عالم جبروت.

۱.کب: - عوام اهل حکمت. ۲.اس: - عوامّ. ۳.مت: + آنها. ۴.کد،کب: نیست، + بلکه.
۵.مت،کد،کب: + وی. ۶.کد،کب: نتواند بود. ۷.مت،کد: + تمام؛ کب: + تمام سخن. ۸.کب: - مکان.
۹.مت: - به. ۱۰.کد،کب: منفصل از. ۱۱.مت،کد،کب: - آن است که. ۱۲.مت،کب: - به. ۱۳.مت: + را.
۱۴.کد،کب: - هر. ۱۵.مت: خلق. ۱۶.کد،کب: به این. ۱۷.کب: گفت. ۱۸.کب: - خود. ۱۹.کب: تواند.
۲۰.کب: دارد. ۲۱.کب: - خود. ۲۲.کد،کب: - نباشد. ۲۳.کد،کب: - آن. ۲۴.کب: بود؛ کد: + و نباشد.
۲۵.کد،کب: - معنی. ۲۶.کب: - مکان.

عالم[۱] ملک، عبارت از اجسام است. پس اجسام موالید و اجسام عناصر و اجسام افلاک و اجسام انجم هر یک مکانی[۲] خاصّ[۳] دارند که دیگری با[۴] ایشان در آن مکان با ایشان[۵] شریک نمی‌تواند بودن و امکنهٔ[۶] علم ملک، ظاهر است و بر جمله روشن است که هیچ[۷] در مکان یکدیگر نمی‌تواند[۸] بودن[۹].

و عالم ملکوت، عبارت از عالم ارواح است. پس ملائکهٔ سافل[۱۰] و ملائکهٔ[۱۱] اسفل[۱۲] و ملائکهٔ[۱۳] عالی و ملائکهٔ اعلی هر یک مکان[۱۴] خاصّ دارند که دیگری با ایشان[۱۵] در آن مکان ایشان[۱۶] شریک نمی‌تواند[۱۷] بودن[۱۸]. و هر یکی[۱۹] را مقامی معلوم است و هر یک از[۲۰] مقام خاصّ خود و از مقام معلوم خود[۲۱] یک[۲۲] سر موی تجاوز نمی‌توانند کردن[۲۳]. و عالم جبروت، عبارت از[۲۴] ذات و صفات[۲۵] خدای است، تعالی و تقدّس[۲۶]. پس خدای، مکان خاصّ دارد که ماسوای[۲۷] خدای با خدای[۲۸] در آن مکان شریک نمی‌توانند[۲۹] بودن[۳۰].

فصل

از[۳۱] مکان عالم ملک تا به[۳۲] مکان عالم ملکوت چندان [۲۰۸ الف] تفاوت است که آن را وصف نتوان کردن[۳۳] و از مکان عالم ملکوت تا به مکان عالم جبروت چندان تفاوت است که آن را هم وصف نتوان کردن[۳۴]. و[۳۵] در امکنهٔ[۳۶] عالم ملک[۳۷] نظر کن[۳۸] که[۳۹] چه

۱.مت:+ مکان. ۲.کد،کب:مکان. ۳.کد:خواص خاص. ۴.کد: به.۵.کد،کب: - با ایشان.
۶.کد،کب: آن که. ۷.مت:+ یک. ۸.مت،کد،کب:نمی‌توانند. ۹.کد:بود. ۱۰.مت:اسفل. ۱۱.اس: - ملائکه.
۱۲.مت:سافل.۱۳.اس: - ملائکه. ۱۴.مت،کد،کب:مکانی. ۱۵.کد،کب: وی. ۱۶.کد،کب:- ایشان.
۱۷.مت: نتواند؛ کد،کب: نمی‌توانند. ۱۸.کد،کب:شد. ۱۹.مت،کد،کب: یک. ۲۰.کد،کب:به.
۲۱.کد،کب: - و از مقام معلوم خود. ۲۲.مت: و از مقام معلوم خود یکه دورند.
۲۳.کد،کب: + چنان که در قرآن مجید فرمود: و ما مِنّا الاّ لَهُ مَقامٌ مَعْلومٌ. ۲۴.کد،کب:+ عالم.
۲۵.کد:- صفات. ۲۶.کب:- و تقدس. ۲۷.کد،کب:سوا. ۲۸.کب:- با خدای. ۲۹.کد،کب: نمی‌تواند.
۳۰.اس،کب: بود. ۳۱.کد:در. ۳۲.کد،کب:- به. ۳۳.کد،کب:کرد. ۳۴.کد،کب: که در وصف نیاید.
۳۵.اس،کب:- و. ۳۶.کد،کب:مکان. ۳۷.اس:ملکوت. ۳۸.کد:آن. ۳۹.کد،کب:- که.

مقدار تفاوت است با آن که جمله[۱] جسمند تا تفاوت میان مکان[۲] عالم اجسام و مکان[۳] عالم ارواح معلوم شود[۴]. مثلاً در عالم ملک، خاک[۵] مکانی دارد که دیگری با وی در آن مکان وی[۶] شریک نمی‌تواند[۷] بودن[۸]. و در میان خاک، آب مکانی[۹] دارد لایق لطافت خود که دیگری با وی در آن مکان وی[۱۰] شریک نمی‌تواند[۱۱] بودن[۱۲]. و در میان آب، هوا مکانی دارد لایق لطافت خود که دیگری با وی در آن مکان وی شریک نمی‌تواند بودن[۱۳]. و در میان هوا، آتش[۱۴] مکانی دارد[۱۵] لایق لطافت خود که دیگری با وی[۱۶] در آن مکان وی[۱۷] شریک نمی‌تواند بودن[۱۸]. و اگر نادانی گوید که[۱۹] هر[۲۰] چهار چیز[۲۱] در یک مکان جمع آید، دانا داند که امکان[۲۲] ندارد که دو جسم در یک مکان، در یک زمان[۲۳] جمع آیند. آخر نمی‌بینی[۲۴] که ظرفی پر از خاک است[۲۵]، خاکی[۲۶] دیگر در آن ظرف نمی‌توان کردن لیکن آب در آن می‌ریزی[۲۷] مکان[۲۸] دارد[۲۹].

پس معلوم شد که در میان خاک، آب مکانی دارد که خاک درآن مکان آب نمی‌تواند بودن. و[۳۰] وقتی که آب را به سبب لطافت در میان خاک مکان[۳۱] باشد[۳۲]، هوا را در [۲۰۸ب] میان آب و آتش را هم در میان هوا[۳۳] مکان[۳۴] باشد.

ای درویش، اگر این سخن را فهم نمی‌کنی که دو جسم در یک مکان و[۳۵] در یک

۱.کد،کب:- جمله. ۲.اس: - مکان. ۳.کب:- مکان. ۴.کب:نشود.

۵.کد:خاک در عالم ملک؛ کب:خاک را در عالم ملک. ۶.کد،کب:- وی. ۷.مت:نمی‌توانند.

۸.کد،کب:بود. ۹.کب:مکان. ۱۰.کد،کب:وی. ۱۱.کب:نتواند. ۱۲.کب:- بود.

۱۳.اس،کد،کب:- و در میان آب، هوا مکانی دارد... شریک نمی‌تواند بودن. ۱۴.کد،کب:+ را.

۱۵.کد،کب:هست. ۱۶.اس:- با وی. ۱۷.کد،کب:- وی. ۱۸.کد،کب:بود. ۱۹.مت،کد،کب:+ این.

۲۰.کد،کب:- هر. ۲۱.کب:+ که. ۲۲.کد:مکان. ۲۳.اس،کد،کب:- دریک زمان. ۲۴.مت:می‌بینی.

۲۵.کد،کب:باشد. ۲۶.کد: خاک؛ کب: - خاکی. ۲۷.کب:بریزی. ۲۸.کب:+ مکان.

۲۹.اس،مت: - لیکن آب در آن می‌ریزی مکان دارد. ۳۰.مت:- و. ۳۱.کد،کب:مکانی.

۳۲.کد،کب: + و. ۳۳.مت،کد،کب:درمیان هوا هم. ۳۴.کد،کب:مکانی. ۳۵.مت:- و.

زمان[1] جمع نیاید[2]، باری این سخن تو را بیقین[3] معلوم است که آب و آتش در یک مکان و[4] در یک زمان[5] جمع نیایند[6] از جهت آن که آب، سرد و تر است و آتش، گرم و خشک است[7]. و این سخن دیگر[8] تو را بیقین[9] معلوم است که آب که[10] سرد و تر است، چیزی را نسوزد امّا تر کند[11] و آتش که گرم و خشک است، چیزی را تر نکند امّا بسوزد[12] و چون دست در آب گرم کنی[13]، دست هم[14] تر می‌شود و هم می‌سوزد.

پس معلوم شد که در میان آب[15]، آتش را مکانی هست و در مکان آب، آتش نیست[16] و در مکان آتش، آب نیست. اگر چه هر ذرّه از آتش بی‌آب نیست و اگر چه هر ذرّه از آب بی‌آتش نیست[17] امّا هر یک[18] در مکان خودند و امکان ندارد آتش در میان[19] آب باشد و آب در میان آتش[20].

پس وقتی که در میان امکنهٔ عالم ملک که جمله اجسامند به سبب لطافت و کثافت[21] چندان تفاوت[22] است[23] که[24] هر کس فهم آن[25] نمی‌تواند کردن[26]، نظر [۲۰۹ الف] کن که از مکان عالم ملک تا به مکان عالم ملکوت[27] و از مکان عالم ملکوت تا به مکان عالم جبروت چه مقدار تفاوت باشد[28]. و اگر چه عالم ملکوت در میان عالم ملک است و اگر چه عالم جبروت در میان عالم[29] ملکوت[30] است امّا هر یک[31] در مکان خودند و اگر

---

۱. کد،کب:دریک زمان ویک مکان. ۲. کد: آید؛ کب: جمعند. ۳. مت:به یقین تو را. ۴. مت:- و.

۵. کد:دریک زمان و یک مکان. ۶. مت: نیاید؛ کد: جمعند؛ کب: - باری این سخن... جمع نیایند.

۷. کد،کب:- است. ۸ کب: - دیگر. ۹. مت: هم که به یقین تو را؛ کد،کب: به یقین تو را.

۱۰. اس،کب:- که. ۱۱. کد،کب:- چیزی را...تر کند. ۱۲. کب: بسوزاند. ۱۳. مت،کد،کب:می‌کنی .

۱۴. کد،کب:هم دست. ۱۵. کب:+ و. ۱۶. کد،کب:- در مکان آب، آتش نیست.

۱۷. مت،کد،کب: - و اگر چه هر ذره از آب بی‌آتش نیست. ۱۸. مت:یکی. ۱۹. مت:مکان.

۲۰. اس،مت:- و آب در میان آتش. ۲۱. مت: کثافت و لطافت؛ کد،کب: - به سبب لطافت و کثافت.

۲۲. کد،کب: چنین تفاوت باشد در امکنه عالم ملکوت تا جبروت چند تفاوت.

۲۳. کد:- است؛ کب: باشد. ۲۴. کد،کب:و. ۲۵. کد،کب:- آن. ۲۶. کد،کب: کرد که.

۲۷. مت:- از مکان عالم ملک...ملکوت. ۲۸. کد،کب: است. ۲۹. کب:- عالم. ۳۰. کب: ملک. ۳۱. مت:یکی.

چه قرب صورتی[۱] دارند امّا بعد معنوی چندان دارند که آن در حساب و شمار نیاید. چنین می‌دانم که تمام فهم نکردی، باشد که در آتش فهم کنی.

فصل

بدان که مزاج تو مرکّب است از خاک و آب و هوا و آتش[۲]. و امکان ندارد که[۳] هر چهار[۴] چیز در یک مکان باشند. و اگر گویی که[۵] مزاج من چهار چیز نمانده[۶] است و یک چیز گشته است، پس اگر مزاج تو[۷] یک چیز باشد، آن یک، غیر آتش و غیر آب و غیر هوا[۸] و غیر خاک[۹] بود[۱۰] و چون غیر[۱۱] هر چهار بود، موجود باشد[۱۲] و[۱۳] بضرورت هر یکی در مکانی بوند.

ای درویش، مزاج به اعتباری[۱۴] یک چیز است و به اعتباری چهار چیز است. از این روی که متشابه‌الاجزاست، یک چیز است و از این روی که فعل چهار چیز در وی است[۱۵]، چهار چیز است همچو[۱۶] مطعومات و مشروبات و معاجین و اقراص. تا سخن دراز نشود و از مقصود [۲۰۹ ب] باز نمانیم.

بدان که وجود تو مجموعه‌ای است از ملک و ملکوت و جبروت. و هر یک به سبب[۱۷] لطافت و کثافت[۱۸] مکانی خاصّ دارند[۱۹] که دیگری[۲۰] با ایشان در آن مکان ایشان[۲۱] شریک نمی‌تواند[۲۲] بودن[۲۳].

---

۱. کد،کب: صوری. ۲. کد،کب: خاک و باد و آب و آتش. ۳. مت،کد،کب: + این. ۴. کد،کب: سه چهار.
۵. مت: کوهی در؛ کد،کب: – که. ۶. کد،کب: نماینده. ۷. مت: – و یک چیز...مزاج تو.
۸. مت: غیر هوا و غیر آب. ۹. کد،کب: عین آتش و عین هوا و عین آب و عین خاک.
۱۰. اس: – بود؛ کد،کب: باشد. ۱۱. کد،کب: عین. ۱۲. مت،کد،کب: باشند. ۱۳. مت،کد،کب: – و.
۱۴. کب: اعتبار. ۱۵. کد،کب: هست. ۱۶. مت،کد،کب: همچون. ۱۷. کد،کب: نسبت.
۱۸. مت،کد: کثافت و لطافت؛ کب: کسافت و لطافت. ۱۹. کد: یا مکانی دارد؛ کب: یا مکانی دارند خاص.
۲۰. کب: دیگران. ۲۱. کب: – ایشان. ۲۲. کب: نمی‌توانند. ۲۳. کد: – که دیگری...نمی‌تواند بودن.

خاک مکانی دارد[1] و در میان خاک، آب مکانی دارد لایق لطافت خود و در میان آب، هوا مکانی دارد لایق لطافت خود و در میان هوا، آتش مکانی دارد لایق لطافت خود[2] و در میان آتش، روح نباتی مکانی دارد لایق لطافت خود و در میان روح نباتی، روح حیوانی مکانی دارد لایق لطافت خود و در میان روح حیوانی، روح انسانی مکانی دارد لایق لطافت خود[3] و در میان روح انسانی، عقل مکانی دارد لایق لطافت خود و در میان عقل، نور خدای مکانی دارد لایق لطافت خود[4] و بالای نور خدای[5]، نوری[6] دیگر نیست، بلکه چیزی دیگر نیست. این نور است که منبع انوار است و این نور است که مبدأ موجودات است.

ای درویش، راه به این نور از[7] اندرون است نه از بیرون و[8] رسیدن به این نور[9] به[10] مجاهدات است[11] نه به[12] مقالات. راه بیرون دربند تا راه اندرون گشاده شود. ترک قال کن تا حال پیدا آید.

[13]ای درویش[14]، قال با حال[15] ضدّانند. هر کجا قال[16] هست، حال[17] نیست و هر کجا حال[18] [۲۱۰ الف] هست، قال[19] نیست.

ای درویش، این نور در دل پاک ظاهر می‌شود و دل به ریاضات و مجاهدات پاک شود[20] نه به مقالات. اگر طالب خدایی[21] و راست می‌گویی[22]، میان دربند و کاری کن[23] و اگر نه سودای بیهوده از سر بیرون کن.

۱.کد:- خاک مکانی دارد. ۲.اس:- و در میان هوا... لطافت خود.

۳.کب:- و در میان روح حیوانی... لطافت خود. ۴.کد،کب:- و در میان عقل... لطافت خود.

۵.مت:بالای این. ۶.کد،کب: نور. ۷.کد:- نور از. ۸.کد،کب: در. ۹.اس،کد:- نور. ۱۰.کب: - به.

۱۱.کب:- است. ۱۲.کد:بر. ۱۳.کد،کب:+ بدان. ۱۴.کد،کب:+که. ۱۵.کد:حال با قال.

۱۶.کد،کب:حال. ۱۷.کد،کب: قال. ۱۸.کد،کب: قال. ۱۹.کد،کب:حال. ۲۰.مت: +و. ۲۱.مت:خدای.

۲۲.مت: می‌گوی. ۲۳.کد،کب: بکن.

باب[۱]
در سخن خاصّ الخاصّ اهل شریعت

بدان که خاصّ الخاصّ اهل شریعت[۲] می‌گویند که خدای[۳] نور است و نور منبسط است از جهت آن که جان جملهٔ موجودات، خدای است. پس خدای نور[۴] منبسط باشد[۵].

چون این مقدّمات معلوم کردی، اکنون بدان که خدای خواست[۶] که خود را چنان که خود است، ببیند[۷] و اسماء حُسناء خود را چنان که اسماء حسناء وی[۸] است، مشاهده کند و جز در مرآت نمی‌توانست دید؛ عالم را پیدا آورد. و حکمت در آفرینش عالم[۹] این بود تا عالم[۱۰]، مرآت خدای شود. و چون عالم[۱۱] پیدا آورد[۱۲]، عالم، جسم[۱۳] بود بی جان همچون مرآت جلا ناداده. عالم را[۱۴] مستوی گردانید؛ یعنی استعدادش بخشید مر قبول تجلّی خدا را که تسویت[۱۵] عبارت از حصول استعداد است. و به عالم تجلّی کرد، یعنی عالم را جان بخشید از خود[۱۶] و جان عالم شد. و نفخ روح عبارت [۲۱۰ ب] از تجلّی خداست. و خود را بدید و اسماء حسناء خود را[۱۷] مشاهده کرد. و آن گاه از این دو دریا[۱۸] جواهر پیدا آمدند و خود را چنان که خود است، بدید و اسماء حسناء خود[۱۹] را چنان که اسماء حسناء وی است، مشاهده کرد و ظاهر و باطن عالم شد[۲۰] و[۲۱] جسم و روح عالم پیدا آمد.

پس ظاهر عالم، صورت عالم است و باطن عالم، خداست؛ یعنی ظاهر عالم، جسم عالم است و روح عالم، خداست. و عالم اگر چه از روی ظاهر بسیار است امّا از روی باطن یک چیز است. و اگر چه از روی جسم متکثّر است امّا از روی روح متّحد است. تا

۱.کد،کب:فصل. ۲.کد،کب:- بدانکه...اهل شریعت. ۳.کب:+ تعالی. ۴.کد:+ نور. ۵.کب:است.
۶.کد،کب: می‌خواست. ۷.کد،کب: بیند. ۸.کد،کب:خود. ۹.اس:+ آنکه. ۱۰.اس:- این بود تا عالم.
۱۱.مت،کد،کب:+ را. ۱۲.کب:- و حکمت در...پیدا آورد؛ مت،کد،کب: + و. ۱۳.مت،کد،کب:جسمی.
۱۴.کد،کب:- را. ۱۵.اس: به سویت؛ کد،کب: تصفیه. ۱۶.مت: از خود جان بخشید.
۱۷.کب: و خود را به دیدهٔ اسماء حسنای خود را.۱۸.مت: دریای. ۱۹.کب:- خود. ۲۰.کب: خداست.
۲۱.کب: یعنی ظاهر عالم.

سخن دراز نشود و از مقصود باز نمانیم.

همچنان که انسان مجموعه‌ای است از ظاهر و[۱] باطن، ظاهر انسان جسم انسان است و باطن انسان روح انسان است؛ همچنین عالم مجموعه‌ای است از ظاهر و باطن. ظاهر عالم جسم عالم است و باطن[۲] عالم روح عالم است و روح عالم خدای عالم[۳] است. و چنان که هیچ ذرّه از ذرّات جسم انسان نیست که روح انسان با[۴] آن نیست[۵] همچنین هیچ ذرّه از ذرّات عالم نیست که خدای با[۶] وی[۷] نیست[۸] و انبیا از سر [۲۱۱ الف] همچنین[۹] نظر فرموده‌اند[۱۰] که هر که[۱۱] نفس خود را شناخت، ربّ خود را شناخت و از این جا گفته‌اند که راه هر فردی از افراد عالم به خدای[۱۲] از راه عرض است[۱۳]، نه از راه طول.

ای درویش، هر که جسم خود را شناخت[۱۴] و روح خود را دانست[۱۵]، عالم را شناخت و خدای عالم را دانست و هر که صفات جسم خود را شناخت و صفات روح خود را دانست[۱۶]، صفات عالم را شناخت و صفات خدای عالم را دانست. و هر که افعال جسم خود را شناخت و افعال روح خود را دانست[۱۷]، افعال عالم را شناخت و افعال خدای عالم را[۱۸] دانست[۱۹].

ای درویش، راه بغایت نزدیک[۲۰] است بلکه خود راه نیست امّا چه فایده[۲۱] چون تو را چشم بینا و گوش شنوا نیست.

ای درویش[۲۲]، اگر کسی[۲۳] با تو حکایت کند[۲۴] که ماهیان در دریا همیشه[۲۵] طالب

۱.مت: + از. ۲.کب: – ظاهر عالم...و باطن. ۳.کد،کب: – عالم. ۴.اس،کد،کب:به.

۵.اس: + و؛کد: – و چنانکه هیچ... نیست. ۶.کد: به. ۷.مت،کد: آن.

۸.کب: – و چنان که هیچ ذره از ذرات جسم... خدای با وی نیست، + چنان که هجده هزار ذات عالم نیست که خدای با آن نیست. ۹.مت،کد،کب: همین. ۱۰.کد،کب: فرمودند. ۱۱.کد،کب: کس.

۱۲.کد،کب: + هست نه. ۱۳.کد،کب: + و. ۱۴.کب:دانست. ۱۵.کب: – و روح خود را دانست.

۱۶.کد: + و هر که. ۱۷.کد: + و هر که. ۱۸.اس: – را. ۱۹.کب: دان است. ۲۰.کب: + نزدیک.

۲۱.کد،کب: – فایده، + بیت: اگر خواجه را چشم دل باز شد   کبوتر نبیند همه باز شد.

۲۲.کد،کب: – ای درویش. ۲۳.کد: – کسی؛ کب: چه. ۲۴.کد،کب: کنند. ۲۵.کب: همیشه در دریا.

وصال آبند و در فراق آب روزگار می‌گذرانند و از یکدیگر خبر آب می‌پرسند، تو را عجب آید و سخت عجب آید[۱] و حال تو بعینه همچنین است.

فصل

بدان که بعضی از خاصّ الخاصّ اهل شریعت گفتند که ما رأیتُ شیئاً إلاّ و رأیتُ اللّهَ فیه و[۲] بعضی [۲۱۱ ب] گفتند[۳] که ما رأیتُ شیئاً إلاّ و رأیتُ اللّهَ معه و بعضی گفتند[۴] که[۵] ما رأیتُ شیئاً إلاّ و رأیتُ اللّهَ قبلَه. و مراد ایشان از این جمله[۶] معیّت خدای است با عالم. و معیّت خدای با عالم نه چنان است که معیّت جسم با جسم و نه چنان است که معیّت عرَض با جسم[۷] و نه چنان است که معیّت عرَض با عرَض. معیّت خدای[۸] با عالم همچنان است که معیّت روح با جسم.

و[۹] چون دانستی که خدای عالم، حقیقی[۱۰] است[۱۱] و جان عالم است[۱۲]، اکنون بدان که این حقیقت را نسبت[۱۳] به بعضی طبیعت و نسبت به بعضی روح و نسبت به بعضی عقل می‌گویند و نسبت به کلّ، نور می‌خوانند و این نور منبسط را طایفه‌ای موجود حقیقی و[۱۴] طایفه‌ای نور حقیقی و طایفه‌ای اللّه و طایفه‌ای خدای می‌گویند. سخن دراز شد و از مقصود[۱۵] دور افتادیم.

بدان که[۱۶] هر فردی از افراد عالم، مرآت خدایند امّا مرآت کامل[۱۷]، انسان کامل است و مرآت کامل آن باشد که جمال صاحب جمال تمام در وی[۱۸] ظاهر شود بی‌زیادت و نقصان[۱۹].

۱.اس: آمد؛مت:- و سخت عجب آید. ۲.کد:- و. ۳.کد:گفته‌اند. ۴.کد: گفته‌اند.

۵.کب: - ما رَأیتُ شیئاً الاّ وَ رَأیتُ اللّه فیه... گفتند که. ۶.کد: سخن.

۷.کب:- و معیت خدای با عالم... جسم. ۸.کد،کب:+ عالم. ۹.کد،کب:- و. ۱۰.مت: حقیقت.

۱۱.مت:- است. ۱۲.کد،کب: چون دانستی... خدای عالم است. ۱۳.کد: - نسبت. ۱۴.کد:- و.

۱۵.کب:+ بازماندیم و. ۱۶.کد،کب:بلکه. ۱۷.کد،کب: کمال. ۱۸.کد،کب: آن. ۱۹.کد،کب:+ و اللّه اعلم.

فصل

بدان که بعضی از خاصّ الخاصّ اهل شریعت می‌گویند که ممکن است که جسم سالک به ریاضات و مجاهدات در صفا و لطافت [۲۱۲ الف] به جایی رسد که بغایت شفّاف و عکس‌پذیر شود و نورانی گردد و نور و مظهر به مثابت یک چیز گردد[۱]. همچون[۲] قدحی باشد از آبگینه و بغایت شفاف و عکس‌پذیر بود و در آن قدح شرابی هست[۳] که بغایت صافی[۴] و لطیف بود. قدح را از شراب و شراب را از قدح باز نتوان[۵] شناخت از جهت آن که هر دو به مثابت یک چیز باشند. و انبیا از سر همچنین[۶] نظر فرموده‌اند که: أرواحُنا أجسادُنا أجسادُنا أرواحُنا[۷]. هر آوازی که از سالکان آید[۸] همچون[۹] سبحانی ما أعظم شأنی و أنا الحقّ در این مقام بود و هر آینه این مقام این تقاضا[۱۰] کند از جهت آن که چون جسم سالک به ریاضات و مجاهدات زجاجی شود و بغایت شفاف و عکس‌پذیر شود، سالک چیزها بیند که دیگران نبینند[۱۱] و چیزها شنود که دیگران نشنوند و چیزها داند که دیگران ندانند و کارها کند که دیگران نتوانند[۱۲]. و چون چنین باشد، سالک خود را همه[۱۳] نور بیند و نور را از زجاجه و زجاجه را از نور نتواند شناختن[۱۴]. اگر خواهد و اگر نخواهد[۱۵] بی‌اختیار وی از وی این آواز برآید[۱۶] که سبحانی [۲۱۲ ب] ما أعظم شأنی و مانند این.

ای درویش، در ابتدای این مقام از سالکان هر آینه این آواز برآید که لیس فی جبّتی سوی اللّه و لیس فی الدّارین غیر اللّه[۱۷]. و در وسط این مقام هر آینه این آواز برآید که أنا الحقّ و سبحانی ما أعظم شأنی. و در انتهای این مقام چنان خاموشی و سکوت بر سالک غالب شود که با هیچ کس در هیچ وقت[۱۸] سخن نگوید مگر که[۱۹] ضرورت باشد. و چنان

۱.مت،کد،کب: گردند. ۲.کد: همچو. ۳.مت:– هست؛ کب: باشد. ۴.کد،کب: صاف. ۵.کد: نتواند.

۶.مت: همین؛ کد،کب: چنین. ۷.مت:+ و. ۸.مت: آمد؛ کد: برآمد و هم برآید؛ کب: برآید و هم برآید.

۹.کد،کب: چون. ۱۰.کد،کب: اقتضا. ۱۱.کد: نبیند. ۱۲.مت: نتوانند کرد؛ کد،کب: نکنند.

۱۳.کب: همه خود را. ۱۴.کد،کب: شناخت. ۱۵.کب: – و اگر نخواهد.

۱۶.کد،کب: بی‌اختیار وی این صدا ازو برآید. ۱۷.کب: غیری. ۱۸.مت:+ هیچ. ۱۹.کد:کب:– که.

خدای خلق وجود حقیقی[1] است از جهت آن که قابل تغییر و تبدیل نیست و اوّل و آخر ندارد[2] از جهت آن که همیشه بود و همیشه باشد و در وجود او کثرت و اجزا نیست. از جهت آن که احد حقیقی است من کلّ الوجوه و خلق خدای وجود ندارند[3] الاّ وجود خیالی و به خاصیّت[4] وجود حقیقی که وجود خدای است این چنین موجود می‌نمایند[5] همچون[6] موجوداتی[7] که در خواب و آب و مرآت می‌نمایند[8] و بحقیقت وجود ندارند[9]. چون این مقدّمات معلوم کردی، اکنون بدان که عوامّ طایفهٔ نافیان می‌گویند که عالم خلق و عالم امر، یعنی عالم جسم و عالم روح خلق خدایند [۲۱۳ ب] و وجود ندارند الاّ وجود خیالی. پس به[10] نزدیک ایشان[11] اگر جوهر و اگر[12] عرض است و اگر جسم و روح است و اگر علم و جهل است و اگر ایمان و کفر است و اگر مَلَک و شیطان است جمله خیال و نمایشند و بحقیقت وجود ندارند. و آنچه فوق عالم خلق[13] و عالم امر است[14] وجود حقیقی است که خدای خلق است. و به[15] نزدیک این طایفه وجود حقیقی[16] که خدای خلق است هیچ صفت و هیچ فعل و هیچ اسم[17] ندارد.

فصل

بدان که خواصّ طایفهٔ نافیان می‌گویند که وجود از این[18] بیرون نیست: خلق است یا امر؛ یعنی[19] جسم است یا روح. عالم خلق[20]، خلق خدای است و وجود ندارد الاّ وجود خیالی. و آنچه فوق عالم خلق است خدای خلق است و وجود حقیقی دارد، یعنی روح عالم، خدای خلق است[21] و جسم عالم، خلق خداست[22]. این بود سخن عوامّ و خواصّ[23]

۱.کد: ناخواناست.۲.کد،کب:+ و. ۳.کد،کب: ندارد.۴.کد،کب:- و به خاصیت.۵.کد،کب: می‌نماید.

۶.کب: چون. ۷.کد،کب: موجودات.۸ کد،کب:می‌نماید.۹.کد،کب: ندارد. ۱۰.مت،کد:- به.

۱۱.کب:- ایشان. ۱۲.مت،کد،کب:- اگر. ۱۳.کد،کب:+ است. ۱۴.کد،کب:- است. ۱۵.مت:- به.

۱۶.کد،کب:+ است. ۱۷.کد،کب:هیچ اسم و هیچ فعل. ۱۸.کد،کب:+ و. ۱۹.کد،کب:- یعنی.

۲۰.مت،کد،کب:- خلق. ۲۱.اس:- و وجود حقیقی... است.

۲۲.کد،کب:- و وجود حقیقی... خلق خداست، + جان عالم خلق خداست. ۲۳.کب:خاص .

پیدا آمد و نام آن جوهر، خاک است. و این جوهر خاک است[1] که مبدأ عالم خلق است. باز از جوهر خاک یک جوهر دیگر پیدا آمد و نام این[2] جوهر، طبیعت[3] است. و این جوهر طبیعت است[4] که مبدأ عالم امر است. و انبیا این جوهر خاک را و این جوهر طبیعت را به اضافات[5] و اعتبارات به[6] اسامی مختلف[7] یاد کرده‌اند. و جوهر خاک و جوهر طبیعت اگر چه[8] دو جوهرند امّا هر[9] دو به همند و از یکدیگر جدا نیستند همچنان که روغن از[10] شیر. و هر دو که[11] به کمال خود می‌رسند به دو طریقند[12] و[13] در هر مرتبه‌ای[14] نامی دیگر دارند.

در بیان[15] یک طریق از آن[16] دو طریقی که جوهر خاک[17] و جوهر طبیعت [۲۲۲ب] به کمال خود می‌رسند[18]

بدان که زبده و خلاصهٔ این دو جوهر آب شد، باز زبده و خلاصهٔ آب[19]، هوا شد. باز زبده و خلاصهٔ هوا، آتش شد. باز زبده وخلاصهٔ آتش، فلک اوّل شد. باز زبده و خلاصهٔ فلک اوّل، فلک دوم شد. باز زبده و خلاصهٔ فلک دوم، فلک سیوم شد. باز زبده و خلاصهٔ فلک سیوم، فلک چهارم شد. باز زبده و خلاصهٔ فلک چهارم، فلک پنجم شد[20]. باز زبده و خلاصهٔ فلک پنجم، فلک ششم شد[21]. باز زبده و خلاصهٔ فلک ششم، فلک هفتم شد. باز زبده و خلاصهٔ فلک هفتم، فلک هشتم شد. باز زبده و خلاصهٔ فلک هشتم، فلک نهم شد. چون به فلک نهم که فلک الافلاک و فلک اعظم است رسیدند، جوهر خاک و جوهر طبیعت به کمال خود رسیدند[22]. آن گاه این افلاک و انجم و عقول و ارواح[23]، فیض و اثر

۱.اس،کد،کب:- و این جوهر خاک است. ۲.مت،کد،کب: آن. ۳.مت: طبیعت.
۴.کد،کب: - این جوهر طبیعت است. ۵.مت: اضافت. ۶.کب: - به. ۷.کب: مختلفه.
۸.مت: + در وجود. ۹.کد: - اما هر. ۱۰.کد،کب: در. ۱۱.مت،کد،کب: - که.
۱۲.مت: به دو طریق به کمال خود می‌رسند؛ کد،کب: طریق. ۱۳.کد،کب: - و. ۱۴.مت،کد،کب: مرتبه.
۱۵.کد،کب:+ مرتبه اول. ۱۶.کد،کب: این. ۱۷.کد: خاکند؛ کب: - جوهر خاک و. ۱۸.اس: - می‌رسند.
۱۹.کب: آن. ۲۰.کب: - شد. ۲۱.کب:- شد. ۲۲.کب: می‌رسیدند. ۲۳.کب: + از.

به[۱] موالید و[۲] خاک می‌رسانند[۳] همچنان که روغن[۴] از ماست بگیرند و باز بر سر ماست کنند از جهت آن که[۵] آن[۶] منفعت و چربی که[۷] به یک درم روغن[۸] رساند، یک خروار[۹] ماست نتواند رسانیدن[۱۰] اگر چه روغن در وی باشد و آن مقدار نور و روشنایی[۱۱] که یک [۲۲۳ الف] درم روغن کنجد رساند، یک خروار[۱۲] کنجد نتواند رسانید اگر چه روغن در وی باشد. همچنین که[۱۳] این فیض و اثر که افلاک و انجم و عقول و ارواح[۱۴] رسانند، خاک و طبیعت خاک[۱۵] کی تواند[۱۶] رسانیدن[۱۷].

فصل

در بیان مبدأ موالید و در بیان آن[۱۸] یک طریق دیگر که خاک و طبیعت خاک به کمال خود می‌رسند

بدان که امّهات هشت جوهرند[۱۹]: چهار اجسام عناصر[۲۰] و چهار طبایع عناصر. و اجسام عناصر[۲۱] از طبایع عناصر و[۲۲] طبایع عناصر از اجسام عناصر جدا نیستند. و از امتزاج [اجسام] عناصر، مزاج پیدا می‌آید[۲۳] و از امتزاج طبایع عناصر[۲۴] روح پیدا می‌آید. یعنی چون آتش و هوا و آب با خاک بیامیزند و امتزاج تمام یابند[۲۵] و اجزاء عناصر بغایت خرد[۲۶] باشد تا[۲۷] مساس بعضی با بعضی[۲۸] تمام حاصل شود و[۲۹] صورت هر یک[۳۰] در مادّهٔ هر یک[۳۱] اثر کند تا قوّت هر یک[۳۲] شکسته شود هر آینه از[۳۳] این

۱.کد،کب:- به. ۲.کب: به. ۳.کد: می‌رسند؛کب: رسیدند. ۴.مت: +که. ۵.کد: -آن که. ۶.کب: -آن.
۷.مت: -که. ۸.کد: -روغن. ۹.کد،کب: جزو از. ۱۰.مت،کد،کب: رسانید. ۱۱.مت:روشنای.
۱۲.کد،کب: جزواز. ۱۳.مت،کد،کب: -که. ۱۴.اس،کد،کب:- و ارواح.۱۵.کب: خاکی.
۱۶.کد،کب: توانند. ۱۷.مت: نتوانستند رسانید؛ کد،کب: رسانید.۱۸.کد،کب:- و در بیان آن.
۱۹.کب: هستند به جوهر.۲۰.کب: عنصر. ۲۱.کب: - و چهار طبایع...اجسام عناصر.۲۲.کد:- و.
۲۳.اس،کد،کب: - و از امتزاج اجسام... پیدا می‌آید.۲۴.کد: و طبایع عناصر و؛ کب: عناصر طبایع و.
۲۵.کد،کب: باشد. ۲۶.مت: خود.۲۷.اس،کب: با. ۲۸.کد،کب: -با بعضی. ۲۹.کد: - و. ۳۰.مت:یکی.
۳۱.مت: یکی. ۳۲.مت:یکی. ۳۳.کد: - از.

جمله کیفیّتی[۱] متشابه‌الاجزا حادث شود، هم[۲] در اجسام عناصر و هم در طبایع[۳] عناصر[۴]. پس آن[۵] کیفیّت حادث را که در اجسام است[۶] مزاج می‌گویند[۷] و آن کیفیّت حادث را که در[۸] طبایع است روح می‌خوانند[۹]. و این مزاج به[۱۰] اجسام عناصر و این روح با[۱۱] طبایع عناصر نماند[۱۲] از جهت آن که [۲۲۳ ب] ممتزج[۱۳] از هر[۱۴] چهارند، پس غیر هر چهار باشد[۱۵].

چون حقیقت مزاج و روح[۱۶] را دانستی، اکنون بدان که مزاج در قسمت اوّل بر دو قسم است: معتدل و غیرمعتدل. و معتدل را در خارج وجود نیست و غیرمعتدل بر سه قسم است از جهت آن که غیرمعتدل از سه حال بیرون نیست[۱۷]: یا قریب باشد به اعتدال یا بعید باشد از اعتدال یا متوسّط[۱۸] میان هر دو و در روح نیز همچنین می‌دان. پس اگر این مزاج و روح، حادث بعیدند[۱۹] از اعتدال[۲۰]، جسم[۲۱] معدن و روح معدنی پیدا می‌شود[۲۲] و اگر قریبند به اعتدال[۲۳]، جسم حیوان و روح حیوانی پیدا می‌شود[۲۴] و اگر متوسّطند[۲۵] میان هر دو، جسم نبات و روح نباتی پیدا شوند[۲۶]. این است بیان مبدأ موالید.

باز هر یک[۲۷] از این مزاج سه‌گانه بر هشت قسم می‌شوند[۲۸]: چهار مفرد و چهار مرکّب. امّا این بحث به این موضع تعلّق ندارد. این بود سخن عوامّ[۲۹] اهل وحدت در بیان مبدأ آبا و امّهات و موالید[۳۰].

۱.کب: کیفیت. ۲.کب: - هم. ۳.اس: طبیعت. ۴.کد،کب: - و هم در طبایع عناصر. ۵.کد،کب:این.
۶.اس،کد،کب: - که در اجسام است. ۷.کد،کب:گویند. ۸.اس:- که در.
۹.کد،کب: + و مراد از آن روح حیوانی است و روح طبیعی نه انسانی. ۱۰.مت: با. ۱۱.مت: به.
۱۲.کد،کب:نماید. ۱۳.کد: متمیز. ۱۴.کب: - هر. ۱۵.مت،کد،کب: باشند. ۱۶.کد،کب: روح و مزاج.
۱۷.مت:نباشد. ۱۸.کد،کب: + باشد. ۱۹.کد،کب:بعید. ۲۰.کد،کب:+ باشند. ۲۱.کد: + حیوان.
۲۲.کد،کب: پیدا آید. ۲۳.کد: + روح. ۲۴.مت،کد،کب:شوند. ۲۵.کد: متوسط باشد؛ کب: متوسط باشند.
۲۶.کد،کب: پیدا آید. ۲۷.مت: یکی. ۲۸.کد،کب:می‌شود. ۲۹.کد،کب: - عوام.
۳۰.کد: موالید آبا و امّهات.

فصل

بدان که خواصّ اهل وحدت می‌گویند که این اهل حکمت و اهل وحدت[۱] گفته‌اند[۲] نه[۳] راست است از جهت آن که [۲۲۴ الف] اگر چنین است که ایشان می‌گویند[۴]، از سیزده طبقه چرا بعضی گردان و بعضی ساکنند و چرا بعضی قابل فساد[ند] و بعضی قابل فساد نیستند و چرا بعضی با کواکب[۵] و بعضی بی‌کواکبند[۶] و چرا بر بعضی کواکب بیشتر است و بر[۷] بعضی کمتر و چرا کواکب بعضی بزرگند و بعضی کوچک و چرا بعضی با نورند و بعضی بی‌نور و[۸] مانند این.

پس به[۹] نزدیک خواصّ اهل وحدت آن است که هیچ چیز از هیچ چیز پیدا نیامدند[۱۰] و هیچ چیز از هیچ چیز به خدا[۱۱] نزدیک‌تر نیست از جهت آن که نسبت افراد عالم به خدا همچنان است که نسبت حروف این کتاب[۱۲] به مداد. چنین می‌دانم که تمام فهم نکردی، روشن‌تر از این بگویم.

بدان که چند نوبت گفته شد که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای است -تعالی و تقدّس[۱۳]- و به غیر[۱۴] وجود خدای وجودی[۱۵] دیگر نیست و امکان ندارد که باشد. چون[۱۶] دانستی که وجود، یکی بیش نیست و به غیر[۱۷] این وجود وجودی[۱۸] دیگر نیست، اکنون بدان که این وجود به هر صورت و به هر صفت[۱۹] که امکان دارد که[۲۰] آن صورت و آن صفت بباشد[۲۱] آن صورت و آن صفت می‌شود و به ظهور می‌آید[۲۲]. و آن صورت و آن صفت اگر به صورت و صفت [۲۲۴ ب] کمال باشد مصوّر موصوف

۱.کب: - می‌گویند...اهل وحدت. ۲.کد: - که این... گفته‌اند. ۳.کد،کب: و. ۴.کد،کب: - که ایشان می‌گویند.
۵.کد،کب: - و چرا بعضی قابل فساد...کواکب. ۶.کب: بی‌کواکب. ۷.اس،مت: - بر. ۸.کد: - و.
۹.اس: - به. ۱۰.مت: پیدا نمی‌شود. ۱۱.کب: نه جدا. ۱۲.کد،کب: این حروف کتاب.
۱۳.کب: خدای تعالی است. ۱۴.کب: + از. ۱۵.کد: وجود؛ کب: - وجودی. ۱۶.کب: + که.
۱۷.کد،کب: + از. ۱۸.مت،کب: وجود. ۱۹.کد،کب: به هر صفت و به هر صورت. ۲۰.مت: + به.
۲۱.کد،کب: باشد. ۲۲.اس،مت: - آن صورت و آن صفت می‌شود و به ظهور می‌آید.

است[۱]. و از این جا گفته‌اند که خدای - تعالی - بر ممکنات قادر است و[۲] بر محالات قادر نیست[۳]. و از این جا گفته‌اند که خدای موصوف است به[۴] صفات کمال و مبرّا[۵] از صفات نقصان.

باب[۶]

در بیان ملائکه

بدان که اهل شریعت می‌گویند که ملائکه اجسام نورانیند و بی‌حساب و بی‌شمارند چنان که[۷] عدد ایشان را[۸] جز خدای - تعالی - کسی دیگر[۹] نداند و[۱۰] بنده و فرمانبردار خداوندند[۱۱] و لشکر و سپاه آفریدگارند. و هیچ ایشان را حجاب نمی‌کند از رفتن و دیدن؛ یعنی آسمان و زمین و کوه و دشت و آب و آتش، ایشان را یکسان است و دور و نزدیک پیش ایشان یکی است. در یک طرفة‌العین از آسمان به[۱۲] زمین آیند و از زمین به آسمان روند[۱۳] و از مغرب به مشرق آیند[۱۴] و از مشرق به مغرب روند[۱۵]. ایشان به[۱۶] تفاوت[۱۷] باشند[۱۸] اگر چه جمله[۱۹] پاک و مطهّرند. امّا بعضی لطیفند[۲۰] و بعضی الطفند، و بعضی عالم[۲۱] و بعضی اعلمند، و بعضی سماوی و[۲۲] بعضی ارضیند[۲۳]، و بعضی مقرّب و بعضی غیرمقرّبند[۲۴]، و بعضی ملائکهٔ رحمت و بعضی ملائکهٔ[۲۵] عذابند[۲۶] [۲۲۵ الف]،

۱.مت: و آن صورت و آن صفت در مرتبه خود صورت و صفت کمال باشد مصور و مصور وصف موصوف است؛ کد،کب: و آن صفت کمال باشد مصور و موصوف. ۲.مت،کب:- و.

۳.کب:+ یعنی قدرت تعلق بر محال نمی‌گیرد. ۴.کب: بر. ۵.مت: منزّه؛ کد،کب:+ است.

۶.مت،کد،کب: فصل. ۷.کب: چنانچه.۸.کد:- را. ۹.کب:- تعالی کسی دیگر. ۱۰.کد،کب:- و.

۱۱.کد: خدایند؛ کب: خداوند. ۱۲.کد: بر.۱۳.مت: بروند. ۱۴.مت،کد،کب:- آیند. ۱۵.مت،کد،کب:+ و.

۱۶.مت: بر. ۱۷.کد،کب: عبادت. ۱۸.کد،کب:+ و. ۱۹.کب:- جمله. ۲۰.مت،کد،کب:لطیف.

۲۱.مت:- و بعضی عالم. ۲۲.مت:- و.۲۳.کد: ارضی؛ کب: و بعضی ارضی و بعضی سماوی.

۲۴.کد: غیر مقرب. ۲۵.کب:- ملائکه. ۲۶.کد: عضب و عذاب؛ کب: غضب و عذاب.

و بعضی[۱] عامّ و خاصّند[۲] و بعضی خاصّ الخاصّند. کرّوبیان خاصّ الخاصّند[۳] و روحانیان خاصّند[۴] و باقی عامّند[۵] و جمله قابلیّت و استعداد[۶] دارند که به صورتهای مختلف مصوّر شوند[۷] و مقام هر یک[۸] و کار هر یک[۹] معیّن است. و[۱۰] هر یک در مقام خود باشند و نتوانند که از مقام خود درگذرند و هر یک کار خود کنند و نتوانند که کار[۱۱] دیگران کنند. و ملائکهٔ[۱۲] مقرّب چهارند: جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل.

فصل

بدان که اهل حکمت می‌گویند که عقول و نفوس و خواصّ و طبایع اشیاء، ملائکه‌اند و[۱۳] ارواح و قوای[۱۴] ارواح هم ملائکه‌اند[۱۵]. و اهل حکمت می‌گویند که عقل است که جبرئیل است از جهت آن که علم به واسطهٔ عقل حاصل می‌شود. و عقل است که میکائیل است از جهت آن که رزق به واسطهٔ عقل حاصل می‌شود. و[۱۶] عقل است که اسرافیل است[۱۷] از جهت آن که عقل است که به یک نفخه صفات ذمیمه و اخلاق ناپسندیده را[۱۸] نیست می‌گرداند و[۱۹] به یک نفخهٔ دیگر صفات حمیده و اخلاق پسندیده را هست[۲۰] می‌گرداند[۲۱]. و عقل است که عزرائیل است از جهت آن که عقل است که جان چیزها[۲۲] قبض [۲۲۵ ب] می‌کند، یعنی هر چیز[۲۳] را که دانستی جان آن چیز[۲۴] را قبض کردی.

۱.کب: + ملائکه. ۲.کد،کب: خاص. ۳.کد،کب: - کروبیان خاص الخاصند.۴.کد،کب: خاص الخاص.
۵.کد،کب: عوامند. ۶.کد: استعدادات. ۷.کد: می‌شوند. ۸.کب: یکی. ۹.کد،کب:- و کار هر یک.
۱۰.مت،کد،کب: - و. ۱۱.کد: - کار. ۱۲.اس،کد: ملائک. ۱۳.کد،کب: - و. ۱۴.مت:قوی.
۱۵.مت،کد،کب: - و. ۱۶.کب:- عقل حاصل می‌شود و. ۱۷.مت:- رزق...است.۱۸.کب:- را.
۱۹.کد،کب:+ عقل است که. ۲۰.کب: راست. ۲۱.مت:- و به یک نفخهٔ دیگر... هست می‌گرداند.
۲۲.مت: + را. ۲۳.کب: چیزی. ۲۴.کد،کب: چیزها.

فصل

بدان که اهل وحدت می‌گویند که مَلَک، عبارت از سبب است[۱] و اسباب از عالم اجسام و جسمانی باشند[۲] و از عالم ارواح و روحانی هم باشند. پس عناصر و افلاک و انجم و صفات و اعراض و خاصیّت ایشان ملائکه‌اند که[۳] از عالم اجسام و جسمانیند و طبایع و ارواح و عقول و صفات و اعراض و خاصیّات ایشان ملائکه‌اند که[۴] از عالم ارواح و روحانیند. و عوامّ اهل وحدت این جمله را[۵] عنصریّون و طبیعیّون می‌گویند. و عنصری را[۶] ملائکهٔ سافل و طبیعی را[۷] ملائکهٔ عالی می‌خوانند. چنین می‌دانم که تمام فهم نکردی.

بدان که[۸] اهل وحدت می‌گویند که مَلَک، عبارت از سبب است[۹] و شیطان هم عبارت از سبب است. پس هر چیز که سبب علم و بیداری[۱۰] و عمل نیک است، مَلَک است[۱۱] و هر چیز که سبب جهل و غفلت[۱۲] و عمل بد است، شیطان است. و هر چیز که سبب حیات و صحّت و راحت[۱۳] و جمعیّت است، ملک[۱۴] رحمت است و هر چیز که سبب هلاک و مرض و رنج و تفرقه است، ملک عذاب است.

باب[۱۵]

در بیان دنیا و آخرت

بدان که اهل شریعت می‌گویند که دنیا را [۲۲۶ الف] بر دو معنی اطلاق می‌کنند: یکی خاصّ[۱۶] است[۱۷] مر[۱۸] هر کس[۱۹] را و[۲۰] یکی عامّ است مر جمله را. و آخرت را هم بر دو معنی اطلاق می‌کنند: یکی خاصّ است مر هر کس را و یکی عامّ است مر جمله را[۲۱].

۱.کب: – است. ۲.کد،کب: باشد. ۳.اس،کد،کب: – که. ۴.مت،کب: – که. ۵.کد: – را. ۶.اس،کب: – را.
۷.کب: – را. ۸.مت: آن که. ۹.کب: – است. ۱۰.کد،کب: – و بیداری. ۱۱.کب: – است.
۱۲.اس: عقلت؛ کد،کب: – و غفلت. ۱۳.اس: + است. ۱۴.کب: + او. ۱۵.مت،کد،کب: فصل.
۱۶.کد،کب: خاص الخاص. ۱۷.کب: – است. ۱۸.کد،کب: – مر. ۱۹.مت،کد،کب: کسی.
۲۰.مت،کب: – و. ۲۱.مت،کد،کب: – و آخرت را...جمله را.

در بیان آن که خاصّ است مر[1] هر کس[2] را

بدان که اهل شریعت می‌گویند که ترکیب و اجتماع[3] انسان، یعنی ترکیب جسم. و اجتماع روح با جسم دو نوبت است: اوّل فانی است[4]، دوم باقی[5]. ترکیب و اجتماع اوّل را[6] که فانی است، دنیا می‌گویند و ترکیب و اجتماع[7] دوم را[8] که باقی است، آخرت می‌گویند. و حیات[9] ترکیب اوّل را حیات دنیا می‌گویند و حیات[10] ترکیب دوم را حیات آخرت می‌گویند[11].

و آنچه عامّ است مر جمله را

بدان که اهل شریعت می‌گویند که از آن وقت باز که[12] خداوند - تعالی و تقدّس[13] - عالم را از عدم به وجود آورد تا به آن وقت که[14] باز به عدم برد، مدّت دنیاست و چون به عدم برد، مدّت آخرت خواهد بود[15] و آن را انقطاعی نباشد. و اگر چه افراد عالم جمله قابل فنا و عدمند امّا جمله را به عدم نخواهد[16] برد. و[17] آنچه را که[18] خواهد که به عدم برد[19]، به عدم برد و آنچه را که[20] خواهد[21] باقی دارد، باقی دارد.

فصل

بدان که اهل وحدت می‌گویند که دنیا و آخرت را[22] هم [۲۲۶ ب] بر دو معنی اطلاق می‌کنند: یکی خاصّ است مر هر کس[23] را و یکی عامّ است مر جمله را.

۱.کب:- مر. ۲.مت: کسی. ۳.کد،کب: اجماع. ۴.مت:+ و.۵.کد،کب:+ است. ۶.کد،کب:- را.
۷.اس:- و اجتماع. ۸.اس،کد،کب: - را. ۹.اس،کد،کب:+ و. ۱۰.اس،کد،کب:+ و. ۱۱.مت: می‌خوانند.
۱۲.کد: که باز؛ کب:- که. ۱۳.کب:- و تقدس.۱۴.کب:+ تا.۱۵.کد،کب: است. ۱۶.کب: - نخواهد.
۱۷.مت:- و.۱۸.کد،کب:- را که.۱۹.مت:+ و.۲۰.کد،کب:- را که. ۲۱.مت،کد،کب:+ که. ۲۲.کب:- را.
۲۳.مت: کسی.

در بیان آن که خاصّ است مر هر کس[۱] را

بدان که اهل وحدت می‌گویند که جسم هر کس[۲] دنیای وی[۳] است و روح هر کس[۴] آخرت وی[۵]. چون معنی دنیا و آخرت را[۶] دانستی، اکنون بدان که بعضی در دنیا زنده‌اند و در آخرت مرده از جهت آن که ظاهر ایشان[۷] به عبادات و خیرات[۸] آراسته است[۹] امّا باطن ایشان به معانی و حقایق [و] ادراک معقولات[۱۰] آراسته نیست. و بعضی در دنیا مرده‌اند و در آخرت زنده[۱۱] از جهت آن که ظاهر ایشان به عبادات و خیرات منوّر نیست[۱۲]، باطن ایشان به معانی و حقایق و ادراک معقولات منوّر است. و بعضی در هر دو مرده‌اند وبعضی در هر دو زنده‌اند.

و آنچه عامّ است مر جمله را

بدان که اهل وحدت می‌گویند که اجسام عالم، دنیاست و ارواح عالم، آخرت است. و بعضی هم از اهل وحدت می‌گویند[۱۳] که آدمی را دو حالت است[۱۴]: یکی پیش از مرگ و یکی بعد از مرگ. حالت[۱۵] پیش از مرگ، دنیاست و[۱۶] بعد از مرگ، آخرت است.

فصل

در بیان آن که بعد از حسّ و عقل، طور[۱۷] دیگر هست یا نیست

بدان که بعضی می‌گویند[۱۸] که [۲۲۷ الف]ورای حسّ، طور[۱۹] دیگر نیست[۲۰] و اینها اهل

۱.مت: کسی. ۲.مت: کسی. ۳.مت،کد،کب: دنیاوی. ۴.مت: کسی. ۵.مت،کد،کب: اخروی است.
۶.مت: - را. ۷.کد،کب:- ظاهر ایشان. ۸.کد:+ منوّر؛ کب:+ منوّر و. ۹.کد: آراسته‌اند؛ کب:- است.
۱۰.کد،کب:- ادراک معقولات.
۱۱.کد: و بعضی در آخرت زنده‌اند و در دنیا مرده؛ کب: و بعضی در آخرت زنده‌اند و در دنیا مرده‌اند.
۱۲.کد،کب:+ اما. ۱۳.کد،کب:- که اجسام عالم...می‌گویند. ۱۴.کب:+ که. ۱۵.کد،کب: - حالت.
۱۶.مت:+ حالت. ۱۷.مت،کب: - طوری. ۱۸.کد،کب: گفته‌اند. ۱۹.مت: طوری؛ کب: طرزی.
۲۰.کد،کب: هست.

حسّند[۱]. و بعضی دیگر می‌گویند[۲] که ورای حسّ، طور[۳] دیگر هست و آن عقل است و اینها اهل علمند[۴]. و بعضی می‌گویند که ورای حسّ و عقل، طور دیگر هست[۵] و آن عشق است و اینها اهل ذوقند. و بعضی دیگر می‌گویند که ورای حسّ و عقل و عشق، طور[۶] دیگر[۷] هست و آن نور اللّه است و اینها اهل کشفند.

ای درویش، عالمی هست که مدرک آن عالم جز[۸] حسّ نیست. و عالم دیگر هست که مدرک آن عالم، جز عقل نیست[۹]. و عالمی دیگر[۱۰] هست که مدرک آن عالم[۱۱]، جز عشق نیست. و عالم[۱۲] دیگر هست که مدرک آن عالم[۱۳]، جز نور اللّه نیست.

ای درویش، این سخن را[۱۴] به ایمان از من[۱۵] قبول کن که ورای حسّ[۱۶] و عقل، طوری دیگر هست و آن عشق است. و در طور عشق چیزها معلوم شود که در[۱۷] طور حسّ و عقل نشود[۱۸]. آخر نمی‌بینی که طایفه‌ای از آدمیان مخصوصند به استخراج علم موسیقی و علم اغانی و علم اوتار و اصناف[۱۹] دستانات[۲۰] و مانند این. و طایفه‌ای[۲۱] هم مخصوص[۲۲] به آموختن[۲۳] این علوم. بسیاری[۲۴] از عاقلان[۲۵] از این علوم[۲۶] بی‌بهره و بی‌نصیبند. و این علم[۲۷] بغایت [۲۲۷ ب] شریف است[۲۸] و مدد و معاون[۲۹] قوی است مر سالکان[۳۰] و مجاهدان را[۳۱] در جمعیّت خاطر[۳۲] و رفع تفرقه و کشف حجاب و رفع رسوم و عادات و ترقّی از عالمی به عالمی[۳۳] دیگر و صبر کردن به ریاضات و مجاهدات و مانند

۱.مت:علمند. ۲.کد:-که ورای حس...می‌گویند. ۳.کد:طوری. ۴.مت:- و بعضی دیگر...اهل علمند.

۵.کب:-که ورای حس طور دیگر نیست و اینها... که ورای حس و عقل، طور دگر هست.

۶.مت،کد،کب: طوری. ۷.کد:- دیگر. ۸.کب: غیر. ۹.کد،کب:- و عالم دیگر... جز عقل نیست.

۱۰.کد،کب: - دیگر. ۱۱.کد،کب: - عالم. ۱۲.مت،کد،کب: عالمی. ۱۳.کب:- آن عالم.

۱۴.کد،کب: - را. ۱۵.کد،کب: از من به ایمان. ۱۶.مت،کب:- حسّ. ۱۷.کب: از. ۱۸.مت،کد،کب:+ و.

۱۹.مت،کب: اضاف. ۲۰.اس،مت: داستانات؛ کد،کب:- دستانات.

۲۱.مت: طایفه دیگر؛ کد،کب: و مانند این طایفه. ۲۲.مت،کد،کب:مخصوصند.

۲۳.کد: این حشر؛ کب: نشر. ۲۴.مت:بسیار. ۲۵.مت: غافلان. ۲۶.مت: علم. ۲۷.مت: علمی؛ کب: علوم.

۲۸.کد،کب:- است. ۲۹.کد،کب:+ و. ۳۰.کد:+ را. ۳۱.کب:- را. ۳۲.کد: خواطر. ۳۳.کد:- به عالمی.

این. و چنان که[۱] طایفه‌ای به استخراج این علوم[۲] و طایفه‌ای به آموختن این علوم[۳] مخصوصند[۴]، طایفه‌ای دیگر به ستودن[۵] اینها هم[۶] مخصوصند. و[۷] جملهٔ آدمیان در[۸] استماع[۹] اصوات و الحان شریکند امّا[۱۰] جز در استماع شریک نیستند. و اصوات و الحان خوش در حقّ بعضی سبب حزن و[۱۱] در حقّ بعضی سبب فرح و در حقّ بعضی سبب عیش[۱۲] و در حقّ بعضی سبب موت و[۱۳] در حقّ[۱۴] بعضی[۱۵] سبب کشف[۱۶] است. و از این جاست که از یکی[۱۷] پرسیدند که اثر سماع چیست؟ فرمود که[۱۸] تا مستمع کیست؟ از جهت آن که اصوات و الحان خوش به مثابت آب باران است و شنوندگان به مثابت نباتاتند[۱۹] یا[۲۰] خود چنین گوییم[۲۱]: اصوات[۲۲] و الحان خوش[۲۳] به مثابت نور آفتاب است و شنوندگان به مثابت معادن. و حقیقت نور آفتاب اگر چه یک چیز است امّا در هر کانی چیزی[۲۴] دیگر پیدا می‌کند[۲۵]. سخن دراز شد [۲۲۸ الف] و از مقصود دور افتادیم[۲۶].

ای درویش، هم به ایمان از من قبول کن که ورای حسّ و عقل و عشق، طور[۲۷] دیگر هست که[۲۸] آن نور اللّه است. و در طور نور اللّه، چیزها معلوم شود که در طور حسّ و عقل و عشق نشود. مگر[۲۹] نمی‌شنوی[۳۰] که موسی پیغمبر با وجود آن که[۳۱] پیغمبر مرسل[۳۲]

---

۱. کب: چنانچه. ۲. کد،کب: + مخصوصند. ۳. مت: علم.

۴. اس: + و؛ کد،کب: – و طایفه‌ای به آموختن... مخصوصند. ۵. کد: شنودند؛ کب: شنیدن.

۶. کد،کب: – هم. ۷. مت،کد،کب: – و. ۸. کد: را. ۹. کد،کب: استخراج. ۱۰. کد،کب: + بعضی.

۱۱. مت: – در حق... حزن و. ۱۲. مت: غشی. ۱۳. کد،کب: – در حق بعضی سبب حزن و... سبب موت و.

۱۴. کب: – حق. ۱۵. کد: + به. ۱۶. کد: + و در حق بعضی به سبب حزن؛ کب: + و در بعضی سبب حزن.

۱۷. مت،کد،کب: یکی را. ۱۸. کب: – تا. ۱۹. کب: نباتات. ۲۰. مت،کد: – یا. ۲۱. مت: گوییم که؛ کد،کب: + که.

۲۲. کب: اصواب. ۲۳. اس،کد،کب: – خوش. ۲۴. کد: چیز. ۲۵. کد: پیدا می‌کنند.

۲۶. کد،کب: تا سخن دراز نشود و از مقصود باز نمانیم. ۲۷. مت،کد،کب: طوری. ۲۸. مت: و.

۲۹. اس: دیگر؛ مت: اگر. ۳۰. مت: نمی‌شوی؛ کب: نمی‌شنیدی. ۳۱. کد،کب: – پیغمبر...آن که.

۳۲. کد،کب: + و اولوالعزم.

است[۱] و صاحب کتاب و شریعت بود[۲]، خضر چیزی می‌دانست و می‌دید که موسی نمی‌دانست و نمی‌دید. در این زمان، آخر نمی‌بینی که علما با وجود آن که در علم ذوفنونند[۳] و حکما با وجود آن که در حکمت ذوفنونند[۴]، درویش بی‌نوای[۵] سوختهٔ گردآلوده‌ای[۶] که هرگز هیچ[۷] از علم ظاهر نخوانده است و خواندن و[۸] نوشتن نمی‌داند، چیزی می‌بیند[۹] و چیزی[۱۰] می‌داند[۱۱] که علما و حکما نمی‌دانند و[۱۲] نمی‌بینند.

فصل

بدان که بعضی می‌گویند که[۱۳] راست است که طوری هست که آن طور[۱۴] را عشق می‌گویند[۱۵] امّا اوّل طور عشق است[۱۶]، دوم طور عقل[۱۷] است، سوم[۱۸] طور نور اللّه[۱۹] است[۲۰] از جهت آن که عشق در مرتبهٔ ذات است و ذات هر چیز با عشق چنان دست[۲۱] درگردن یکدیگر آورده‌اند که به مثابت یک چیز گشته‌اند. و عشق بی‌ذات نیست و ذات بی‌عشق هم[۲۲] [۲۲۸ ب] نیست. و از این جا گفته‌اند که امکان ندارد که چیزی موجود باشد و نه عشق بود.

ای درویش، جملهٔ ذرّات عالم، مست عشقند که[۲۳] اگر عشق نبودی نبات[۲۴] نروییدی و حیوان نزاییدی و فلک نگردیدی[۲۵]. تخم هر نباتی[۲۶] و میوهٔ هر درختی و نطفهٔ هر حیوانی مملّو از عشقند[۲۷]. نه بر دیگری[۲۸] عاشقند، بر خود عاشقند و طالب دیدار خودند و می‌خواهند[۲۹] خود را چنان که خودند، بینند[۳۰]. پس به این سبب هر یک[۳۱] از

۱.مت: بوده است؛کد،کب: بود. ۲.مت: بوده. ۳.کد،کب: ذوفنون آمدند. ۴.کد،کب:- و حکما... ذوفنونند.
۵.مت: بی‌نوائی. ۶.مت: گردآلودی. ۷.مت:+ چیز. ۸.اس،کد،کب:- خواندن و. ۹.مت: می‌داند.
۱۰.کب:- چیزی. ۱۱.مت: می‌بیند. ۱۲.اس:- نمی‌دانند و. ۱۳.کد:- که. ۱۴.کب:- طور.
۱۵.کب: می‌خوانند. ۱۶.مت،کد،کب:+ و. ۱۷.مت: حس. ۱۸.کد،کب:- سوم،+ و. ۱۹.مت: عقل.
۲۰.مت:+ و طور نور اللّه؛ کد،کب:- است. ۲۱.مت: است. ۲۲.کد،کب: هم بی‌عشق. ۲۳.مت،کب:- که.
۲۴.مت:+ عالم. ۲۵.کد: نگرددی. ۲۶.کب: نبات. ۲۷.کد،کب: عشق است. ۲۸.کد،کب: دیگر.
۲۹.مت:+ که. ۳۰.کب: خود نه بینند. ۳۱.مت: یکی.

افراد موجودات در سیر و سفرند و روی در نهایت خود دارند[۱] و طالب کمال[۲] خودند تا خود را بر خود ظاهر گردانند و[۳] معشوق را در نظر[۴] عاشق، جلوه دهند. پس خود می‌زایند و خود می‌رویند[۵] و خود می‌پویند. و چون سیر و[۶] سفر هر یک[۷] به نهایت می‌رسد باز از سر آغاز می‌کنند[۸] از جهت آن که عاشق را از دیدار[۹] معشوق هرگز سیری نباشد[۱۰] بلکه هر نوبت که جمال[۱۱] معشوق را در می‌یابد، لذّتی نو[۱۲] و ذوقی دیگر می‌یابد.

ای درویش، عشق است که جان عالم است و عشق است که[۱۳] دارای عالم است و عشق است که جنبانندهٔ عالم است[۱۴]. به چندین [۲۲۹ الف] هزار صفت[۱۵] و اسامی، موصوف و مسمّاست. و از این جا[۱۶] گفته‌اند[۱۷] که عاشق، وی است و معشوق هم وی است[۱۸] و محّب، وی[۱۹] و[۲۰] محبوب هم وی است.

فصل

در سخن اهل تصوّف در بیان عشق

بدان که اهل تصوّف می‌گویند[۲۱] که خلقت آدمی چنین افتاده است که مایل باشد به چیزی موافق و متنفّر[۲۲] باشد از[۲۳] چیز[۲۴] ناموافق.

چون این مقدّمه معلوم کردی، اکنون بدان که اگر آن چیز موافق، موافق[۲۵] طبع باشد، طبع به آن چیز مایل باشد همچون غذای جسمانی و لذّات[۲۶] بدنی. و اگر آن چیز موافق، موافق[۲۷] عقل باشد، عقل به آن چیز مایل باشد همچون غذای[۲۸] روحانی و لذّات عقلی. و اگر آن چیز موافق، موافق[۲۹] طبع و عقل[۳۰] باشد، طبع و عقل به آن چیز مایل باشد[۳۱]

۱.کب: خودند. ۲.کب:– کمال. ۳.کد،کب:– و. ۴.کد:+ هر. ۵.مت: می‌روند. ۶.کد:– سیر و. ۷.مت: یکی.

۸.کب: می‌کند. ۹.کد،کب: دیدن. ۱۰.کب: نیست. ۱۱.کد،کب:– جمال. ۱۲.کد،کب:– نو.

۱۳.مت:– که؛ کب:– عشق است که. ۱۴.مت:+ و عشق است. ۱۵.مت،کد،کب: صفات.

۱۶.کب:+ است که. ۱۷.کد: گفته. ۱۸.مت: است. ۱۹.کد،کب:+ است. ۲۰.مت:– و. ۲۱.مت: می‌گوید.

۲۲.کب: متفرّق. ۲۳.مت: او. ۲۴.مت،کد،کب: چیزی. ۲۵.کد،کب:– موافق. ۲۶.مت: لذّت.

۲۷.کد:– موافق. ۲۸.کب: خدای. ۲۹.کب:– موافق. ۳۰.مت:+ هر دو. ۳۱.مت: باشند.

چون[۱] یار موافق. و اگر آن چیز ناموافق، موافق طبع نباشد، طبع از آن چیز متنفّر باشد چون[۲] روایح کریهه[۳] و اشیاء موذیه[۴]. و اگر آن چیز ناموافق، موافق عقل نباشد[۵]، عقل از آن چیز[۶] متنفّر باشد همچون[۷] بدنامی و ملامت و ظلم و فساد. و اگر آن چیز ناموافق، موافق طبع و عقل نباشد[۸] طبع و [۲۲۹ ب] عقل از آن چیز متنفّر باشند همچون یار ناموافق. معلوم شد که هیچ نعمتی به یار موافق نمی‌رسد[۹].

چون معلوم کردی که خلقت آدمی[۱۰] چنین افتاده است که مایل باشد به چیزی موافق و متنفّر باشد از چیزی ناموافق[۱۱]، اکنون بدان که اوّل چیزی که در این کس به چیز[۱۲] موافق پیدا می‌آید[۱۳]، میل است و چون میل قوی شد[۱۴]، نامش[۱۵] ارادت گردد و[۱۶] چون[۱۷] ارادت قوی شد[۱۸]، نامش محبّت گردد و[۱۹] چون محبّت قوی شد[۲۰]، نامش عشق گردد[۲۱]. پس عشق نیست الاّ[۲۲] محبّت مفرط. و[۲۳] ما[۲۴] در این کتاب این[۲۵] چهار مرتبه[۲۶] نام[۲۷] نهادیم: میل و ارادت و محبّت و عشق. و اگر کسی زیاده کند و[۲۸] زیاده[۲۹] کرده باشد هم راست باشد امّا[۳۰] جمله در این چهار مرتبه داخل باشد.

۱.مت: همچون. ۲.مت: همچون. ۳.اس: کریه؛ کد:منتّنه؛ کب: نتنه. ۴.کد: مودیه. ۵.اس: + و. ۶.کب: - چیز.
۷.کب: همچو. ۸.اس: + و. ۹.مت: + و هیچ محنتی به یار ناموافق هم نمی‌رسد. ۱۰.کب: آدم.
۱۱.کد،کب: - چنین افتاده است... از چیزی ناموافق. ۱۲.کد: بجز؛ کب: بخیر. ۱۳.کد: آید.
۱۴.مت،کد،کب: شود. ۱۵.اس: - نامش. ۱۶.مت: - و. ۱۷.کد،کب: - نامش... چون. ۱۸.مت،کد،کب: شود.
۱۹.مت: - و. ۲۰.مت: شود. ۲۱.کد،کب: - و چون محبت... گردد. ۲۲.مت: آن. ۲۳.کب: - و.
۲۴.کد: - و ما. ۲۵.کد: آن را. ۲۶.کب: + را. ۲۷.مت،کد: - نام. ۲۸.مت،کد،کب: یا. ۲۹.مت،کد،کب: - زیاده.
۳۰.کد: آن.

اصل سوم

در معرفت انسان

بدان که اهل شریعت می‌گویند که انسان، مستعدّ اکتساب[1] علوم و اقتباس انوار است. یعنی جسم[2]، استعداد اکتساب علوم ندارد و روح هم استعداد اکتساب علوم ندارد[3] امّا چون جسم و روح با یکدیگر می‌آمیزند، مستعدّ اکتساب علوم و اقتباس انوار می‌شوند.

چون این مقدّمات معلوم کردی، [۲۳۰ الف] اکنون بدان که انسان، مرکّب است از دو جوهر: یکی از جسم که از[4] عالم خلق است و یکی از روح که از[5] عالم امر است. و این روح که از عالم امر است[6]، پیش از قالب[7] به چندین هزار سال آفریده شده بود و در جوار حضرت آفریدگار می‌بود[8] تا آن‌گاه که آفریدگار - تعالی و تقدّس[9] - قالب[10] او را بیافرید و مستوی[11] کرد[12] و[13] روح آن قالب را در آن قالب دمید.

۱.کب: اکتاب. ۲.مت: چشم. ۳.کد،کب:- و روح... ندارد. ۴.اس:- از. ۵.اس:- از. ۶.اس:+ که.
۷.کد: غالب؛ کب: غالب هم. ۸.کب: بود. ۹.کب:- تا آن گاه...تقدّس. ۱۰.کد: غالب. ۱۱.مت: مسوّی.
۱۲.کد،کب:- کرد. ۱۳.مت،کد،کب:- و.

فصل

بدان که هر آدمی که هست، روح نباتی دارد و محلّ وی، جگر است و[۱] در پهلوی راست است و روح حیوانی دارد که محلّ وی[۲]، دل است که در پهلوی چپ است و روح انسانی دارد که محلِ وی[۳]، تمامی[۴] قالب است. و این روح است که از عالم امر است و پیش از قالب[۵] آفریده شده بود. باقی، روح نباتی و روح حیوانی با قالب موجود می‌شوند و[۶] از عالم اجسامند. و بعضی روح نفسانی هم می‌گویند[۷] که محلّ وی دماغ است و هم[۸] از عالم اجسام است امّا بحقیقت روح حیوانی و روح نفسانی[۹] یکی[۱۰] است امّا دو نام دارند[۱۱].

فصل

بدان که عوامّ اهل شریعت می‌گویند که روح انسانی در قالب انسانی[۱۲] همچنان است که روغن در شیر [۲۳۰ ب]. و خواصّ اهل شریعت می‌گویند که قالب[۱۳] به مثابت خانه[۱۴] است[۱۵] و آن گوشت پارهٔ[۱۶] صنوبری محسوس که در پهلوی چپ است به مثابت طشت است و روح حیوانی که در آن گوشت پارهٔ[۱۷] صنوبری است به مثابت شمع است و روح انسانی به مثابت نور شمع است. پس نور در شمع است[۱۸] و شمع در طشت است و طشت[۱۹] در خانه است و تمام خانه به نور شمع، منوّر و روشن است. و این روح انسانی که[۲۰] از عالم امر است اگر چه یک حقیقت است امّا این یک[۲۱] حقیقت را[۲۲] به اضافات و اعتبارات، به اسامی مختلف[۲۳] ذکر کرده‌اند؛ قلب و نفس و روح و عقل[۲۴] گفته‌اند. به

۱.مت،کد،کب: که. ۲.کد،کب: آن. ۳.کد: آن؛کب: آن در. ۴.کد:- تمامی. ۵.کب: غالب. ۶.اس:- و.
۷.مت:+ و می‌گویند. ۸.کب:- هم. ۹.اس: انسانی. ۱۰.مت: یک. ۱۱.مت،کد،کب: دارد.
۱۲.مت،کد،کب: انسان. ۱۳.مت: + انسان. ۱۴.کب: - خوانه. ۱۵.کد: خانه ایست.
۱۶.مت: گوشت باده. ۱۷.مت: گوشت باده. ۱۸.اس:- پس نور...است؛کب:- و روح حیوانی...است.
۱۹.کد:- و روح حیوانی...طشت. ۲۰.کد،کب: -که. ۲۱.کد،کب: - یک. ۲۲.اس،کد: - را.
۲۳.کب: مختلفه. ۲۴.کب: - و عقل.

اعتبار آن که[۱] زبده و خلاصهٔ انسان است، قلب گفتند[۲] و[۳] به اعتبار آن که[۴] اصل و حقیقت انسان است، نفس گفتند[۵] و[۶] به اعتبار آن که زنده است بذات[۷] و زنده کننده است، روح گفتند[۸] و[۹] به اعتبار آن که داناست بذات[۱۰] و دانا کننده است ،عقل گفتند[۱۱]. و مراد ما در این موضع از قلب، نه آن گوشت پارهٔ صنوبری است که در پهلوی چپ است و نه از نفس، آن که[۱۲] منشأ[۱۳] اخلاق ذمیمه است و از روح، نه روح حیوانی است و از عقل، نه عقل[۱۴] اوّل است. مراد ما از این [۲۳۱ الف] چهار لفظ در این موضع، اصل و حقیقت انسان[۱۵] است که استعداد آن دارد که عالِم شود به جزئیّات و کلیّات عالم و عالِم شود به خود و پروردگار خود. یعنی این الفاظ هر یک مشترکند و در یک معنی مترادفند.

فصل
در بیان حقیقت روح انسانی

بدان که تعریف روح انسانی این چنین کرده‌اند[۱۶] که: الرّوحُ[۱۷] جوهرٌ نورانیٌّ بسیطٌ حقیقیٌّ حیٌّ فی نفسِه و مُحیی لِلجسمِ[۱۸] امّا تو را از این سخن[۱۹] چیزی نگشاید و حقیقت روح انسانی معلوم نشود.

بدان که انسان جسمی[۲۰] دارد و روح[۲۱] هم[۲۲] دارد. و[۲۳] جسم انسان، مرکّب و قابل قسمت است و از عالم خلق است و روح انسانی[۲۴]، مرکّب و قابل قسمت نیست و از عالم امر است.

۱.کد: – آن که. ۲.کد،کب: گفته‌اند. ۳.کد: – و. ۴.مت: + به. ۵.کب: گفته‌اند. ۶.کد: – و.
۷.کد،کب: + خود. ۸.کب: گفته‌اند. ۹.کد: – و. ۱۰.کد: + خود؛ کب: – بذات. ۱۱.کب: گویند.
۱۲.مت: و از نفس نه؛ کد،کب: و از نفس نه آن که. ۱۳.کد،کب: متشابه. ۱۴.کد،کب: – نه عقل.
۱۵.اس: انسانی. ۱۶.کب: – کرده‌اند. ۱۷.کد،کب: الارواح. ۱۸.کد،کب: الجسم.
۱۹.مت،کد،کب: از این سخن تو را. ۲۰.اس: – جسمی. ۲۱.مت،کد،کب: روحی. ۲۲.اس: + جسمی.
۲۳.کب: – و. ۲۴.مت،کد،کب: انسان.

چون این مقدّمه معلوم کردی، اکنون بدان که هر چیز که مرکّب باشد، هر آینه در وی کثرت و اجزا باشد و در هر چیز که کثرت و اجزا باشد[۱]، هر صفتی از صفات وی و هر فعلی از افعال وی به جزئی و عضوی مخصوص باشد و هر چیز که مرکّب نباشد، در وی کثرت و اجزا نباشد و در هر چیز که کثرت و اجزا نباشد[۲]، هر صفتی از صفات وی و هر فعلی از افعال وی به جزئی و عضوی مخصوص نباشد[۳] از جهت آن که جزء و عضو[۴] نباشد[۵] و روی و پشت و یمین و یسار و سر و پای نبود[۶].

چون این مقدّمهٔ دیگر[۷] معلوم کردی، اکنون بدان که روح انسانی حیّ و عالم و سمیع و بصیر و متکلّم است [۲۳۱ ب] و صفات او به صفات قالب و افعال او به افعال قالب[۸] نماند از جهت آن که قالب[۹] از یک موضع می‌شنود و از موضع[۱۰] دیگر می‌بیند و از[۱۱] موضع دیگر می‌گوید. و در جملهٔ[۱۲] صفات همچنین می‌دان زیرا که صفات و افعال قالب، به آلت و جارحه[۱۳] است. و روح انسانی را که[۱۴] حیّ می‌گویی[۱۵] هم حیات است و اگر سمیع گویی هم سمع[۱۶] است و اگر بصیر[۱۷] گویی هم بصر[۱۸] است و اگر متکلّم گویی هم کلام[۱۹] است و اگر[۲۰] عالم گویی هم علم[۲۱] است و[۲۲] در جملهٔ صفات همچنین می‌دان زیرا که صفات و افعال روح انسانی به آلت و جارحه[۲۳] نیست. مقامات مشایخ طریقت و درجات علماء شریعت در معرفت روح انسانی تا بدین جا بیش نیست. پس به قدر آن که معرفت روح انسانی دارند[۲۴]، معرفت[۲۵] پروردگار خود هم دارند.

چون حقیقت انسان را دانستی، اکنون[۲۶] بدان که کمال انسان به چهار چیز است: به

۱.کد،کب:- و در هر چیز...باشد. ۲.اس:- و در هر چیز... نباشد. ۳.کد،کب:- و هر چیز که مرکب...نباشد.
۴.کد،کب: + که. ۵.کد،کب: باشد. ۶.کد،کب: بود. ۷.کب: - دیگر، + را. ۸.کد،کب: - و افعال...قالب.
۹.اس:- و افعال... از جهت آن که قالب. ۱۰.مت: موضعی. ۱۱.کد،کب: + یک. ۱۲.کب: - جمله.
۱۳.اس: آلت خارجه. ۱۴.مت،کد: اگر. ۱۵.مت: گویی. ۱۶.اس: سمیع. ۱۷.مت،کد،کب: بصر.
۱۸.اس: بصیر. ۱۹.اس: متکلّم. ۲۰.کد:- اگر. ۲۱.اس،مت: عالم. ۲۲.کد:- و.
۲۳.اس: آلت خارج؛کد،کب:آلت جارحه. ۲۴.کب: دارد. ۲۵.کد: - معرفت. ۲۶.کب:- اکنون.

عقل[1] و علم و عمل و اخلاص[2]. و فضل آدمیان بر یکدیگر به یکی از این چهار است.

باب[3]
در سخن اهل حکمت در معرفت روح[4] انسانی[5]

بدان که اهل حکمت می‌گویند که معنی انسان، حیوان ناطق است. یعنی انسان، مرکّب از دو جوهر است[6]: یکی از جسم[7] که از[8] عالم خلق است و یکی از نفس که از[9] عالم امر است. [۲۳۲ الف] و نفس انسان[10] جوهری است بسیطِ حقیقی و متکلّم[11] و محرّک جسم است به اختیار و عقل، لا علی[12] هیئة واحدة.

و این نفس انسانی[13] پیش از قالب انسان، بالفعل موجود نبود با[14] قالب انسان بالفعل[15] موجود شد. چون قالب تمام شد و تمام تسویه[16] یافت، نفس انسان[17] پیدا آمد[18]. و این نفس انسانی در قالب انسان نیست امّا[19] تعلّقی[20] به قالب دارد؛ تعلّق تدبیر[21] و[22] این تعلّق به واسطهٔ روح نفسانی است. یعنی انسان روح[23] نباتی دارد و روح حیوانی هم دارد و روح نفسانی دارد[24]. و[25] تا بدین جا با جملهٔ حیوانات شریک است. نفس انسانی[26] دارد[27]. به این نفس انسانی[28] از دیگر[29] حیوانات ممتاز می‌شود. و این نفس انسانی[30] از تأثیر نفس فلکی پیدا می‌آید. یعنی چون روح نفسانی که در دماغ است به جوهر فلک[31] نزدیک می‌شود، قابل فیض[32] نفس فلکی[33] می‌شود[34] و فیض نفس

---

۱. کد: فعل؛ کب: فضل. ۲. کد،کب: اخلاق. ۳. مت،کد،کب: فصل. ۴. مت،کد،کب: - روح.
۵. مت،کد،کب: انسان. ۶. کد،کب: - مرکب... است. ۷. کد،کب: از یک جسم. ۸. اس: - از. ۹. اس: - از.
۱۰. مت،کد،کب: انسانی. ۱۱. مت: متکمل؛ کد،کب: مشکل. ۱۲. الا علی. ۱۳. کد،کب: نفسانی. ۱۴. اس: تا.
۱۵. کد: - بالفعل. ۱۶. کد: تصفیه. ۱۷. کد،کب: انسانی. ۱۸. کد: آید. ۱۹. کب: - و این نفس انسانی... اما.
۲۰. کد،کب: تعلق. ۲۱. مت،کد،کب: التدبیر. ۲۲. کد،کب: - و. ۲۳. کد: روح انسان. ۲۴. مت: - دارد.
۲۵. کد،کب: - و. ۲۶. کد: انسان. ۲۷. مت: + و؛ کد،کب: - دارد. ۲۸. کب: - انسانی. ۲۹. کد: یکدیگر.
۳۰. کد: انسان. ۳۱. مت: فلکی. ۳۲. مت: فیض. ۳۳. کد،کب: کلی. ۳۴. مت: می‌گردد.

فلکی[۱] در وی پیدا می‌آید. و این روح نفسانی که در دماغ است و به جوهر فلک[۲] نزدیک است، هر چند به ریاضات و مجاهدات تسویه[۳] بیشتر یابد و در شفّافی و عکس‌پذیری زیادت شود، قابل فیض نفس فلکی[۴] بالاتر گردد تا[۵] بعضی کس باشند[۶] که روح [۲۳۲ ب] نفسانی ایشان به جوهر فلک الافلاک[۷] نزدیک شود و قابل فیض نفس فلک الافلاک گردد و نفس فلک الافلاک[۸] که نفس کلّ است، نفس وی گردد. و نفس کلّ را مسجدالحرام گویند که هر کس به وی نمی‌تواند[۹] رسید و عقل کلّ را[۱۰] مسجد اقصی گویند، آخرین مراتب و نهایت ممکنات است. و اگر این چنین کسی[۱۱] گوید که اوّل چیزی که خداوند - تعالی - بیافرید، نور من بود یا[۱۲] نفس من یا روح من بود[۱۳]، راست باشد. و اگر این چنین کسی[۱۴] گوید که من به خانه خدا رسیدم[۱۵]، راست می‌گوید[۱۶] از جهت آن که بیت‌اللّه، عبارت از عقل اوّل است و این بیت را به اضافات[۱۷] به اسامی مختلف ذکر کرده‌اند: بیت‌العتیق که بغایت دیرینه[۱۸] است و بیت‌المعمور که هرگز خراب نشود[۱۹] و بَیت‌المَقْدِس که بغایت پاک و مطهّر است و بیت‌اللّه که خدا[۲۰] جز در وی یافت[۲۱] نمی‌شود[۲۲].

فصل

بدان که اگر یک چیز را به صد اعتبار[۲۳] به صد نام خوانند، روا باشد و به آن صد نام که مر آن را یک حقیقت را گویند در حقیقت آن چیز، هیچ کثرت[۲۴] لازم نیاید. مثلاً چنان که

۱.کد: ملکی؛کب: کلی فلکی.۲.مت: افلاک. ۳.کب: تصفیه. ۴.کد: نفس فیض ملکی. ۵.اس: یا؛ کد: امّا.
۶.مت: باشد. ۷.کد:+ که نفس کلّی است.۸.کب:- نزدیک شود... و نفس فلک الافلاک.
۹.کد: نمی‌توانند. ۱۰.کد،کب: + که. ۱۱.مت،کد:کس. ۱۲.مت: با.
۱۳.مت: + یا عقل من بود؛ کب: بوده است. ۱۴.مت:کس. ۱۵.مت:+ هم. ۱۶.مت،کد،کب:باشد.
۱۷.مت: اضافات و اعتبارات. ۱۸.کد: تنریه؛ کب: تنیرنه. ۱۹.مت: نخواهد شد. ۲۰.مت،کد،کب:+ را.
۲۱.مت:یافته. ۲۲.کب: نتوان یافت. ۲۳.کد،کب: - به صد اعتبار. ۲۴.کد:+ و تعدد؛ کب: تعدد و کثرت.

انبیا[۱] فرموده‌اند که اوّل چیزی که خداوند[۲] - تعالی - بیافرید، نور[۳] بود [۲۳۳ الف] و دیگر فرموده‌اند[۴] که اوّل چیزی که خدای - تعالی - بیافرید، روح بود و دیگر فرموده‌اند[۵] که اوّل چیزی که خدای - تعالی[۶] - بیافرید، قلم بود، این جمله راست است و مراد ایشان از این جمله یک جوهر است و این جوهر اوّل است. و جوهر اوّل را به اضافات[۷] و اعتبارات به اسامی بسیار[۸] ذکر کرده‌اند. یعنی چون جوهری دیدند که دانا بود بذات و دانا کنندهٔ دیگری بود، نامش عقل فرمودند[۹] که عقل[۱۰] مدرک است. و چون همان جوهر[۱۱] دیدند که پیدا بود بذات و پیدا کنندهٔ دیگری بود، نامش نور فرمودند از جهت آن که نور ظاهر و[۱۲] مظهر است. و چون همان جوهر را[۱۳] دیدند که زنده بود بذات[۱۴] و زنده کنندهٔ دیگری بود، نامش روح فرمودند که روح حیّ و محیی است. و چون همان جوهر را دیدند که هر چه بود[۱۵] و هست و خواهد بود، جمله در وی موجود بود[۱۶]، نامش امّ الکتاب فرمودند. تا سخن داز نشود و از مقصود باز نمانیم.

و[۱۷] اگر همین جوهر را ملک گویند و اگر همین جوهر را[۱۸] جبرئیل گویند و اگر میکائیل گویند[۱۹] و اگر اسرافیل گویند و اگر عزرائیل گویند و اگر نبی گویند و اگر رسول گویند و اگر [۲۳۳ ب] امّ القرآن گویند همه قرائت کتاب اللّه، قرآن است و اگر امّ الفرقان گویند که قرائت کلام اللّه، فرقان است[۲۰]، راست باشد[۲۱]. و این هر دو[۲۲] قرائت[۲۳] از عقل است[۲۴] که عالم و علیم[۲۵] و علاّم است زیرا که قرائت[۲۶] کتاب اللّه و کلام اللّه

۱.کب: + و اولیا. ۲.مت،کد،کب: خدای. ۳.مت: عقل. ۴.مت: فرموده؛کد،کب: فرمود. ۵.کد،کب:فرمود.

۶.کب:- خدای تعالی. ۷.مت: اضافت. ۸.کب: مختلف. ۹.مت: فرمود. ۱۰.مدرک. ۱۱.مت،کب: + را.

۱۲.مت: ـ و. ۱۳.کد: ـ را. ۱۴.مت: ـ به ذات.

۱۵.کد: که جوهر چه بوده است؛ کب: که هر چه هست و بود. ۱۶.مت:بودند. ۱۷.مت:ـ و.

۱۸.مت: ـ همین جوهر را. ۱۹.کد،کب: ـ و اگر همین جوهر را جبرئیل... گویند.

۲۰.کد،کب:- و اگر رسول... فرقان است. ۲۱.کد،کب: - و علیم. ۲۲.کد،کب: - هر دو.

۲۳.کد،کب: مراتب. ۲۴.کد:+ و عقل است؛ کب: و این عقل است. ۲۵.کب: ـ و علیم.

۲۶.کد،کب: + عقل مر.

عبارت از علم است به کتاب اللّه و کلام اللّه. و عالِم، عقل مؤمنان است و علیم، عقل انبیاست و علاّم، عقل اولیاست زیرا که موسی که نبی بود، علیم بود و خضر که ولی بود، علاّم بود از جهت آن که موسی را علم الکتاب[۱] بود و خضر را علم کلام بود. و کتاب، شهادت است و کلام، غیبی[۲] است. لاجرم خضر[۳] علاّم الغیوب بود[۴] و اگر امّ الکتاب[۵] گویند و اگر امّ الکلام گویند، هم راست باشد. سخن دراز شد و از مقصود دور افتادیم[۶]، مقصود ما[۷] بیان انسان بود.

فصل

بدان که در معدهٔ انسان، چهار قوّت است. و صاحب شریعت این چهار قوّت را چهار[۸] ملک می‌گویند[۹]: نام ملک اوّل جاذبه است[۱۰] و[۱۱] نام ملک دوم ماسکه است و[۱۲] نام ملک سیوم هاضمه است و نام ملک چهارم دافعه است. عمل جاذبه آن است که معده هر چیز را که به خود کشد به این ملک به خود کشد. و عمل ماسکه [۲۳۴ الف] آن است که معده هر چیز را که نگاه دارد[۱۳] به این ملک نگاه دارد. و عمل هاضمه آن است که هر چیز[۱۴] را که معده[۱۵] هضم[۱۶] کند به این ملک هضم کند. و عمل دافعه آن است که هر چیز را که از خود[۱۷] دفع کند به این[۱۸] ملک دفع کند و در جگر و در دل و در دماغ و در جملهٔ اعضا[۱۹]، این چهار ملک ایستاده‌اند و در کارند و هرگز یک[۲۰] طرفة‌العین این چهار ملک[۲۱] از کار خود غافل و فارغ نیستند و ایشان را[۲۲] از این کار هرگز ملالت نیست و نخواهد بود.

۱.کد،کب: کتاب. ۲.کد،کب: غیب. ۳.کب:- خضر.

۴.کد،کب: است؛ مت:+ و اکرام القرآن گویند؛ کد،کب:+ که قرائت کلام اللّه فرقان است و قرائت کتاب اللّه قرآن است و اگر رسول گویند.۵.کد،کب: اکرام القول. ۶.مت: افتادم؛ کد: باز ماندیم. ۷.کد،کب: - ما.

۸.کب:- چهار. ۹.کد:+ و. ۱۰.کد:- است. ۱۱.مت:- و. ۱۲.مت:- و.

۱۳.کد،کب:- که به خود کشد... نگاه دارد. ۱۴.کب: چه. ۱۵.کد،کب:- معده. ۱۶.مت: هضم معده.

۱۷.مت:- از خود، + معده. ۱۸.مت: بای. ۱۹.کد،کب: - و در جمله اعضا. ۲۰.کد:- یک.

۲۱.کب:- این چهار ملک. ۲۲.کد:- را.

چون این مقدّمات معلوم کردی، اکنون بدان که چون طعام در معده در آید[۱] و هضم[۲] و نضج یابد و کیلوس[۳] گردد، آنچه زبده و خلاصهٔ آن[۴] کیموس[۵] باشد، جگر آن را از راه ماساریقا[۶] به خود کشد و چون در جگر در آید و یک بار دیگر هضم[۷] و نضج یابد و کیموس[۸] گردد، آنچه زبده و خلاصهٔ آن کیموس[۹] باشد[۱۰]، روح نباتی شود. و آنچه باقی ماند، بعضی بلغم و بعضی خون و بعضی صفرا و بعضی سودا گردد و روح نباتی هر یک را به جای خود فرستد. و قسّام غذا در بدن، این روح نباتی است. و از جگر به جملهٔ اعضا، رگها باشد که مجاری غذا بود و این رگها را اورده گویند. باز آنچه زبده [۲۳۴ ب] و خلاصهٔ این روح نباتی است[۱۱]، دل آن را جذب کند و چون در دل در آید[۱۲] یک بار دیگر هضم[۱۳] و نضج یابد. آنچه زبده و خلاصهٔ آن باشد، روح حیوانی شود و آنچه باقی ماند، روح حیوانی[۱۴] آن را بر[۱۵] جملهٔ اعضا قسمت کند[۱۶]. و قسّام حیات در بدن، این روح حیوانی است. و از دل به جملهٔ اعضا، رگها باشد که مجاری[۱۷] حیات باشد[۱۸] و این رگها را شرایین خوانند. باز آنچه زبده و خلاصهٔ[۱۹] روح حیوانی است، دماغ آن را جذب کند و چون در دماغ در آید، یک[۲۰] بار دیگر هضم و نضج یابد و[۲۱] آنچه زبده و خلاصهٔ آن باشد، روح نفسانی شود و[۲۲] آنچه باقی ماند، روح نفسانی آن را بر جملهٔ اعضا قسمت کند. و قسّام حسّ و حرکت در بدن، این روح نفسانی[۲۳] است[۲۴]. از دماغ به جملهٔ اعضا[۲۵]، عصبها باشد[۲۶] که مجاری حسّ و حرکت بود. و اللّٰه أعلم بالصّواب[۲۷].

---

۱. کب: در آمد. ۲. اس: منهضم. ۳. کد، کب: کیموس. ۴. کب: - آن. ۵. اس: کینوس؛ مت: کلیلوس.

۶. مت: ماسادیقا. ۷. اس: منهضم. ۸. اس: کینوس. ۹. اس: کینوس. ۱۰. کد، کب: - جگر آن را... کیموس باشد.

۱۱. کد، کب: - و از جگر به جملهٔ اعضا... این روح نباتی است. ۱۲. کد، کب: آید. ۱۳. اس: منهضم.

۱۴. کب: - شود و آنچه... روح حیوانی. ۱۵. کد، کب: به. ۱۶. کب: نماید. ۱۷. کد: مجار. ۱۸. مت: بود.

۱۹. مت، کد، کب: + این. ۲۰. مت: و یکه. ۲۱. مت، کد، کب: - و. ۲۲. مت، کد: - و.

۲۳. کب: - آن را بر جمله ...روح نفسانی. ۲۴. مت: + و. ۲۵. کد، کب: + و. ۲۶. کد، کب: - باشد.

۲۷. مت: - و الصواب؛ کد، کب: - و اللّٰه اعلم بالصواب.

فصل[۱]
در بیان قوّت محرّکه و مدرکه[۲]

بدان که روح نفسانی که در دماغ است، بر دوقسم است: مدرکه[۳] است یا محرّکه[۴]. و مدرکه هم بر دو قسم است: در ظاهر است یا در باطن. آنچه در ظاهر است پنج قسم است [۲۳۵ الف] و آنچه در باطن است[۵] هم پنج قسم است. یعنی حواسّ ظاهر[۶] پنج است: سمع و بصر و شمّ و ذوق و لمس و حواسّ باطن هم پنج است: حسّ مشترک[۷] و خیال و وهم و حافظه و متصرّفه. و خیال، خزینه‌دار[۸] حسّ مشترک است و حافظه، خزینه‌دار[۹] وهم است. حسّ مشترک، مدرک محسوسات است و خیال، نگاه دارندهٔ محسوسات است و وهم، مدرک معانی محسوسات است[۱۰] و حافظه، نگاه دارندهٔ معانی محسوسات است[۱۱]. یعنی حسّ مشترک، شاهد را در می‌یابد و[۱۲] وهم، غایب را در می‌یابد[۱۳]. مثلاً رنگ آب را بصر در می‌یابد و طعم آب[۱۴] راذوق در می‌یابد[۱۵] و بوی آب را شمّ[۱۶] در می‌یابد[۱۷] و آواز آب[۱۸] را سمع در می‌یابد[۱۹] و سردی[۲۰] آب[۲۱] را لمس در می‌یابد[۲۲] و[۲۳] این جمله را[۲۴] حسّ مشترک در می‌یابد و در حسّ مشترک این جمله، جمعند و او را حسّ مشترک، بعضی[۲۵] از این جهت[۲۶] گفته‌اند. و خیال، این جمله را از حسّ مشترک می‌گیرد و نگاه می‌دارد. و وهم، معنی دوستی را در[۲۷] دوست و معنی[۲۸] دشمنی را در دشمن[۲۹] در می‌یابد و حافظه، دوستی دوست را و دشمنی[۳۰] دشمن را از وهم می‌گیرد و

۱.مت: باب. ۲.مت:مدرکه و محرکه. ۳.اس: مدرک. ۴.اس: محرک. ۵.کب: - است. ۶.اس: + هر.
۷.کد،کب:+ است. ۸.اس: دارد. ۹.اس: دارد. ۱۰.اس،کد،کب: - و وهم... محسوسات است.
۱۱.مت: - و حافظه... محسوسات است. ۱۲.اس،کد،کب:- و. ۱۳.کد:- در می‌یابد؛ کب:دمی یابد.
۱۴.کد: او. ۱۵.کد: - در می‌یابد. ۱۶.مت: ششم؛ کب:- شم. ۱۷.اس،کد:- و بوی آب را شم در می‌یابد.
۱۸.کد: او. ۱۹.کب:- مثلاً رنگ آب را... سمع در می‌یابد. ۲۰.مت:سرد. ۲۱.کد: او. ۲۲.کد:- در می‌یابد.
۲۳.کد،کب:- و. ۲۴.کد: - را. ۲۵.کد: جمعی؛ کب:- و او را حسّ مشترک بعضی. ۲۶.کد،کب:مرتبه.
۲۷.مت: - در. ۲۸.کد،کب: - معنی. ۲۹.مت: دشمنی. ۳۰.مت: دشمن.

نگاه می‌دارد. [۲۳۵ ب] و متصرّفه[۱] آن است که تصرّف می‌کند[۲] در مدرکاتی که مخزون است در خیال به ترکیب[۳] و تفصیل. مثلاً چنان که آدمی را[۴] دو سر[۵] ترکیب کند و یا[۶] آدمی با دو سر تصوّر کند یا آدمی را سر از تن جدا کند و آدمی بی‌سر تصوّر کند[۷]. و این قوّت را اگر عقل، کار فرماید[۸]، متفکّره گویند و اگر وهم کار فرماید[۹]، متخیّله گویند. و فرق میان حسّ و عقل، آن است که حسّ، ادراک خوش و ناخوش[۱۰] می‌کند و عقل، ادراک نیک و بد می‌کند[۱۱] و بعضی گفته‌اند[۱۲] که حسّ، ادراک نفع وضرّ[۱۳] می‌کند[۱۴] و عقل، ادراک انفع[۱۵] واضرّ[۱۶] می‌کند.

و[۱۷] به نزدیک اطبّا[۱۸] حواسّ باطن سه بیش نیست: تخیّل[۱۹] و توهّم و تذکّر از جهت آن که به[۲۰] نزدیک ایشان حسّ مشترک و خیال یکی است و محلّ وی مقدّم دماغ[۲۱] است و وهم و متصرّفه یکی است و محلّ وی وسط دماغ است و حافظه و ذاکره یکی است و محلّ وی مؤخّر دماغ است[۲۲].

فصل

بدان که[۲۳] محرّکه[۲۴] هم[۲۵] بر دو قسم[۲۶] است: باعثه است یا فاعله. و قوّت باعثه آن است که چون صورت مطلوب یا مهروب در خیال [۲۳۶ الف] مرتسم شود[۲۷]، داعیه[۲۸] و باعثهٔ[۲۹] قوّت فاعله شود بر تحریک. و قوّت فاعله آن است که محرّک اعضاست و حرکت اعضا از وی است. و این قوّت فاعله[۳۰] مطیع و فرمانبردار قوّت باعثه است. و

۱.اس: متصرّف . ۲.مت: می‌کنند. ۳.کد،کب:ترتیب. ۴.کد،کب: - را. ۵.اس: سه؛ کب: + را.

۶.مت،کد،کب: - یا. ۷.کد،کب: - یا آدمی را سر از تن... تصور کند. ۸.اس: فرمایند. ۹.اس: فرمایند.

۱۰.کب: - و ناخوش. ۱۱.کد: - می‌کند. ۱۲.مت: گفته. ۱۳.کد،کب:ضرر. ۱۴.کد: نمی‌کند. ۱۵.کب:نفع.

۱۶.کد: - انفع واضر؛ کب: ضرر. ۱۷.مت: - و. ۱۸.مت: + می‌گویند. ۱۹.کد: - تخیّل؛ کب: - تخیّل و.

۲۰.مت،کد،کب: - به. ۲۱.کد،کب: - مقدّم. ۲۲.کب: - و وهم و متصرّفه... مؤخر دماغ است.

۲۳.کب: + قوه. ۲۴.کد: محرّک. ۲۵.کد: - هم. ۲۶.کد: نوع. ۲۷.اس،کد،کب: + و. ۲۸.مت: داعی.

۲۹.مت: باعث. ۳۰.کد،کب: - شود بر تحریک... و این قوت فاعله.

قوّت باعثه که داعی و باعث[۱] قوّت فاعله است بر[۲] تحریک از جهت دو غرض[۳] است: یا از جهت جذب منفعت و حصول لذّت است و این قوّت را شهوانی گویند یا از جهت دفع مضرّت و غلبه است و این قوّت را غضبی[۴] گویند[۵]. این است بیان روح نباتی و روح حیوانی[۶] و روح نفسانی که گفته شد. و کمال قالب تا بدین جا بیش نیست و علم طبیب[۷] تا بدین جاست و شرکت حیوان با انسان تا بدین جاست[۸]. و انسان که مرکّب است از جسم و نفس[۹]، کمال جسم این[۱۰] بود که گفته شد و مراد و مقصود از قالب انسان[۱۱]، روح نفسانی است که نفس ناطقه را زجاجه می‌شود. و انسان که ممتاز می‌شود از دیگر حیوانات[۱۲] به نفس ناطقه ممتاز می‌شود[۱۳]. و روح نفسانی چون به کمال خود می‌رسد، زجاجهٔ نفس ناطقه می‌گردد.و عقل چون به کمال خود می‌رسد زجاجهٔ[۱۴] الهام [۲۳۶ ب] می‌گردد.

باب[۱۵]
در سخن اهل وحدت در معرفت انسان

بدان که اهل وحدت می‌گویند که هر چه موجود است، جمله به یک بار وجود خدا[۱۶]ست که به هر صورت و هر صفت که امکان دارد که آن[۱۷] صورت و آن صفت بباشد و آن صورت و آن صفت[۱۸] در مرتبهٔ خود، صورت و صفت کمال باشد، مصوّر و موصوف است و[۱۹] اسمی دارد. و این کمال عزّت وی است و کمال[۲۰] عظمت و کمال[۲۱] عزّت و حجاب احدیّت وی است. پس انسان یک صورت است از صور[۲۲] وی و یک

۱.اس: باعث و؛ مت: باعثه. ۲.کد: به.۳.کد: عرض.۴.کد: غصبی. ۵.مت: خوانند. ۶.کد،کب: حیاتی.

۷.اس،کد: طیب.۸.کد،کب:- و شرکت... بدین جاست. ۹.اس:+ و. ۱۰.کد،کب: آن. ۱۱.اس:+ و.

۱۲.کب: حیوان.۱۳.کد:- و انسان که ممتاز... ممتاز می‌شود. ۱۴.مت،کد:- نفس ناطقه می‌گردد... زجاجه.

۱۵.کد،کب: باب.۱۶.کب:+ تعالی.۱۷.اس:- آن.۱۸.کب: صفتی.۱۹.مت،کد،کب:- و.

۲۰.کد:+ و؛ کب:+ و عزت و. ۲۱.کد:- کمال؛ کب:- کمال عزت وی. ۲۲.کد،کب: صورت.

مرتبه است از مراتب وی امّا انسان، اتمّ مراتب و اکمل صور[1] است. چنین دانم[2] که تمام فهم نکردی، روشن‌تر از این بگویم به نوعی دیگر[3].

فصل

بدان که اهل وحدت می‌گویند که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای است. تعالی و تقدّس[4]. و[5] به غیر[6] وجود خدای - تعالی[7] - وجودی دیگر نیست و امکان ندارد که باشد.

چون این مقدّمه معلوم کردی[8]، اکنون بدان که اگر چه افراد این وجود بسیار و[9] بی‌شمارند امّا جمله در دو مرتبه حاصلند: محسوس و معقول که عالم ملک و ملکوت است و [۲۳۷ الف] انسان مجموعهٔ[10] هر دو عالم است. یعنی این وجود به هر صورت و هر صفت[11] که امکان دارد که آن صورت و آن صفت بباشد[12]، مصوّر و موصوف است و به یک صورت که جملهٔ صفتها و صورتها[13] در آن یک صورت[14] مندرج است[15] هم موصوف است[16] و مصوّر است و آن انسان کامل است. و از این جا گفته‌اند که انسان کامل[17] جام جهان نمای[18] و معجون اکبر است.

۱.اس،کد: صورت. ۲.کد،کب: می‌دانم. ۳.کب:- به نوعی دیگر.

۴.کد:- تعالی و تقدس؛ کب:- و تقدس. ۵.مت:- وجود خدای... و. ۶.مت: جز؛ کب:+ از.

۷.مت،کد،کب:- تعالی. ۸.کد:شد. ۹.کب: - بسیار و. ۱۰.مت: مجموع؛ کب:+ این.

۱۱.کد،کب: به هر صفت و هر صورت. ۱۲.کد،کب: باشد. ۱۳.مت: صورتها و صفتها.

۱۴.کب:یک صور است. ۱۵.اس: - است. ۱۶.مت،کد،کب: - است.

۱۷.مت: - است و از اینجا گفته‌اند که انسان کامل. ۱۸.کب: جامع جهان.

اصل چهارم

در معرفت نبی و ولی

بدان که در لغت عرب معنی ولی، نزدیک است و معنی نبی[1]، آگاه کننده است. پس هر نزدیک[2]، ولی باشد و هر آگاه کننده، نبی بود[3]. چون در لغت عرب[4]، معنی نبی و ولی را دانستی، اکنون بدان که در شریعت، نبی واضع است و ولی، کاشف است. یعنی انبیا به وضع فرایض و عبادات و به وضع سبیل[5] و معاملات و بـه وضـع حـدود و[6] واقـعات[7] مشغولند و به کشف حقایق نمی‌پردازند[8]. پس اولیا، کاشفان حکمت نبی و مفسّران کتاب و کلام نبیند. چنین می‌دانم که تمام فهم نکردی، روشن‌تر از این بگویم به نوعی دیگر[9].

فصل

بدان که عوامّ اهل شـریعت مـی‌گویند کـه ولی آن است کـه خـداونـد - تـعالی[10] -

---

۱.اس: + آگاه؛ کد،کب: + و. ۲.مت،کد،کب: نزدیکی. ۳.کد،کب: باشد. ۴.کد،کب: - عرب.

۵.مت،کد،کب: سنن. ۶.اس،کب: - و. ۷.کد،کب: واقفات. ۸.مت:منی بردارند.

۹.مت: به نوعی دیگر بگویم؛ کب: - به نوعی دیگر. ۱۰.مت: + و تقدس.

[۲۳۷ب] یکی را از بندگان خود به دوستی خود برگزید[۱] و مقرّب حضرت خود[۲] گردانید[۳] و به الهام خود، او را مخصوص گردانید[۴] تا هستی خدای و یگانگی خدای او را یقین شود. و نبی آن است که خدای - تعالی[۵]- یکی را از بندگان خود به دوستی خود[۶] برگزیند و مقرّب حضرت[۷] خود گرداند و به الهام خود او را مخصوص گرداند تا هستی خدای - تعالی[۸] -و یگانگی خدای - تعالی[۹] -او را یقین شود[۱۰]. آن‌گاه به وحی خود او را مخصوص گرداند و به خلق فرستد تا خلق را از خدای خبر کند و راهی که آن راه به[۱۱] خدای رساند، به خلق نماید. پس در شریعت[۱۲]، نبی آن است که او را وحی بود و رسول آن است که او را وحی و کتاب بود و اولوالعزم آن است که او را وحی و کتاب بود و[۱۳] شریعت اوّل را[۱۴] منسوخ کند و شریعت[۱۵] دیگر بنهد.

فصل

بدان که خواصّ اهل شریعت می‌گویند که ایمان علم است و ولایت هم علم است و نبوّت هم علم است. یا خود چنین گوییم که ایمان نور است و ولایت هم نور است و نبوّت هم نور است امّا نور ایمان به مثابت نور[۱۶] ستاره است و نور ولایت به مثابت نور ماه است و نور نبوّت به مثابت[۱۷] آفتاب است. پس ایمان نور [۲۳۸ الف] باشد و ولایت هم نور[۱۸] نور باشد و نبوّت نور نور نور باشد. و ایمان[۱۹] کشف باشد[۲۰] و ولایت کشف کشف باشد و نبوت کشف کشف کشف باشد. و ایمان قرب باشد و ولایت قرب قرب باشد و نبوّت قرب قرب قرب باشد.

۱.مت،کب: برگزیند؛ کد: بگزیند. ۲.کد،کب:- خود. ۳.مت،کد:گرداند. ۴.مت،کد: گرداند.
۵.مت،کد: + و تقدس. ۶.کب: یکی را به دوستی خود از بندگان. ۷.کد،کب:- حضرت.
۸.مت،کد:- تعالی. ۹.مت:- تعالی؛ کد:- خدای تعالی. ۱۰.کب:- و به الهام خود... یقین شود.
۱۱.کب: بر. ۱۲.کد،کب:+ در آید. ۱۳.کد:+ شریعت آورد که؛ کب: شریعتی آورد که. ۱۴.کد،کب:- را.
۱۵.مت: شریعتی. ۱۶.کب:- نور. ۱۷.مت،کد،کب:+ نور. ۱۸.اس:- نور. ۱۹.مت:+ و.
۲۰.اس: - و ایمان کشف باشد.

باب[۱]

در سخن خاصّ الخاصّ اهل شریعت در بیان نبی و ولی

بدان که خاصّ‌الخاصّ اهل شریعت می‌گویند که یک نور است که در عالم، منبسط است و عالم، مالامال آن نور است و آن نور خدای است - تعالی و تقدّس - و نور خدای است[۲] که در چندین هزار صورت تجلّی کرده است و از چندین هزار[۳] دریچه بیرون تافته است[۴] و در هر صورتی که تجلّی کرده است و از هر دریچه که بیرون تافته است[۵] به قدر استعداد آن دریچه بیرون تافته است[۶]. و اگر نه قرب او به جمله یکسان است و فیض او به جمله برابر می‌رسد امّا بعضی را استعداد بیشتر است و بعضی را کمتر. یعنی[۷] هر نوعی از انواع، استعداد چیزی دارند و هر فردی از افراد هم استعداد چیزی[۸] دارند[۹]. و گفته شد که تفاوت انواع در مبادی از[۱۰] قرب و بعد[۱۱] اعتدال است امّا تفاوت افراد، اثر خاصیّت زمان و مکان است. پس نور خدای در هر صورتی به قدر استعداد آن صورت، خود را ظاهر کرده است.

چون [۲۳۸ ب] این مقدّمات معلوم کردی و[۱۲] دانستی که یک نور است که منبسط است در عالم[۱۳] و عالم، مالامال آن نور است و قالب هر چیز و هر کس به مثابت دریچه‌هاست که نور از آن دریچه‌ها بیرون تافته است، اکنون بدان که اگر[۱۴] دریچه‌ها بسیار باشد[۱۵]، ظهور نور و قوّت[۱۶] آن چنان[۱۷] بقوّت نباشد که دریچه‌ها اندک باشد و این سخن تو را جز به مثالی[۱۸] معلوم نشود. اکنون بدان که اگر[۱۹] مشکات را ده دریچه

۱.مت،کد،کب: فصل. ۲.کب:- تعالی... خدای است. ۳.کب:+ صورت. ۴.کب: سر بیرون کرده است.
۵.اس:- و در هر صورتی... بیرون تافته است. ۶.کد،کب:- و در هر صورتی... بیرون تافته است.
۷.کد،کب:- یعنی. ۸.کد،کب:+ دیگر. ۹.اس:- و هر فردی... دارند. ۱۰.کد،کب:- از. ۱۱.کد،کب:- و بعد.
۱۲.کب:- و. ۱۳.مت،کد،کب: در عالم منبسط است. ۱۴.کد،کب:- اگر. ۱۵.کد: است؛کب: است که.
۱۶.مت،کد:- و قوت؛کب:- نور و قوت ۱۷.کب:- چنان. ۱۸.کب: مثال. ۱۹.اس: - اگر.

باشد و نور چراغ از[۱] ده دریچه بیرون بود[۲] نُه را استوار کنند[۳]، هر آینه جملهٔ[۴] نور چراغ از آن یک دریچه بیرون تابد. و چون از یک دریچه بیرون تابد هر آینه نور آن[۵] دریچه بقوّت[۶] شود چنان که درختی که او را ده شاخ باشد، نه[۷] را ببّرند هر آینه قوّت آن جمله به یک شاخ بازگردد. و چون به یک شاخ بازگردد هر آینه آن[۸] شاخ بقوّت شود[۹].

چون[۱۰] این مقدّمات معلوم کردی، اکنون[۱۱] بدان که عالم به مثابت مشکات است و افراد عالم[۱۲] به مثابت دریچه‌ها و نور خدای از این[۱۳] جمله دریچه‌ها[۱۴] بیرون تافته است. پس اگر دریچه‌ها بسیار باشد[۱۵]، ظهور نور و قوّت[۱۶] آن چنان نباشد که دریچه[۱۷] اندک باشد[۱۸]. پس وقتی [۲۳۹ الف] که در عالم، قتل عامّ یا[۱۹] وبای عامّ ظاهر می‌شود، حکمت این است که مدد[۲۰] روح یکی می‌کند[۲۱] تا[۲۲] آن کس[۲۳] سروری[۲۴] شود تا عالم بی سر و[۲۵] سرور[۲۶] نبود. پس نور خدای گاهی در عالم منتشر باشد و گاهی مجتمع گردد[۲۷].

فصل

بدان که بعضی گفته‌اند که عالم یک مشکات است و نور خدای در این مشکات منتشر می‌شود و مجتمع می‌گردد. و بعضی می‌گویند[۲۸] که[۲۹] هر جنسی مشکاتی است[۳۰] و نور هر یک[۳۱] در مشکات[۳۲] خود[۳۳] منتشر می‌گردد[۳۴] و مجتمع می‌گردد[۳۵]. و بعضی گفته‌اند

۱.مت: + هر. ۲.مت: تافته بود؛ کد: تابد و چون از آن ده دریچه؛ کب: می‌آید و چون از ده دریچه.
۳.مت: کنند. ۴.کد،کب: - جمله. ۵.کب: + یک. ۶.کد،کب: به قوّت‌تر. ۷.کد،کب: + شاخ. ۸.مت: + یک.
۹.کد،کب: - و چون به یک شاخ...شود. ۱۰.مت،کد: + و. ۱۱.کد،کب: - اکنون. ۱۲.کد: - عالم.
۱۳.کد،کب: آن. ۱۴.کب: - دریچه‌ها. ۱۵.کد،کب: باشند. ۱۶.کد،کب: و قوت نور. ۱۷.کد،کب: دریچه‌ها.
۱۸.کب: باشند. ۱۹.مت،کد،کب: و. ۲۰.کد،کب: - مدد. ۲۱.کد،کب: می‌کنند. ۲۲.کب: که. ۲۳.کب: - کس.
۲۴.کد،کب: سرور. ۲۵.کد،کب: - سر و. ۲۶.مت: سروری. ۲۷.کد،کب: - گردد. ۲۸.کب: گفته‌اند.
۲۹.مت،کد،کب: - که. ۳۰.کد: مشکات نیست. ۳۱.مت: یکی. ۳۲.مت: مشکاتی. ۳۳.کد: - خود.
۳۴.کد،کب: می‌شود. ۳۵.مت: می‌گردند.

که[۱] هر صفتی مشکاتی[۲] است و نور هر یک[۳] در مشکات[۴] هر یک[۵] منتشر می‌شود و[۶] مجتمع می‌گردند[۷]. پس در عالم اگر[۸] ده دانا باشند[۹]، هر یک که[۱۰] بمیرند[۱۱]، علم[۱۲] او[۱۳] به آن باقی[۱۴] بازگردد.و[۱۵] اگر[۱۶] همه برابر باشند و اگر یکی داناتر باشد،هر کدام که بمیرند،علم او[۱۷] به آن داناتر بازگردد تا آن‌گاه که از این[۱۸] ،نُه[۱۹] بمیرند هر آینه علم جمله به یکی بازگردد و چون به یکی بازگردد هر آینه آن یکی بغایت دانا[۲۰] شود و نبی و ولی نیست الاّ انسان دانا.این است[۲۱] معنی نبی و ولی که[۲۲] گفته شد.و چون این دانابمیرد و[۲۳] علم[۲۴] او در مشکات او منتشر شود[۲۵]،هر یک[۲۶] به قدر استعداد خود از علم اونصیب[۲۷] یابند. و این چنین[۲۸] که در علم دانستی، در جملهٔ صفات همچنین [۲۳۹ ب] می‌دان. پس شاید که[۲۹] یک[۳۰] کس از ده مشکات نصیب گیرد. یعنی یک کس شاید که[۳۱] مظهر یک صفت باشد و شاید که مظهر ده صفت باشد و شاید که مظهر جملهٔ صفات باشد و این انسان کامل باشد. و تا کسی را[۳۲] این گمان نشود که مگر علم منتشر می‌شود و باز مجتمع می‌گردد که این گمان[۳۳] خطا باشد از جهت آن که صفت بی‌موصوف نباشد[۳۴]. نور خدای است که منتشر می‌شود و باز مجتمع می‌گردد و[۳۵] ذات بی‌صفات و صفات بی‌ذات‌نباشد

فصل[۳۶]

در سخن اهل وحدت

بدان که عوامّ اهل وحدت[۳۷] می‌گویند که نبی منذر است و ولی هادی[۳۸]. و بعضی

۱.کد:–که. ۲.کد: مشکات. ۳.مت: یکی. ۴.مت: مشکاتی. ۵.مت،کد: خود. ۶.اس:– منتشر می‌شود و.
۷.کب:– و بعضی گفته‌اند... مجتمع می‌گردند. ۸.مت،کد،کب: اگر در عالم. ۹.کد،کب: باشد. ۱۰.مت:–که.
۱۱.مت: نمیرند. ۱۲.مت،کب: عالم. ۱۳.مت: و؛ کد: آن. ۱۴.کب:+ ماند. ۱۵.مت،کد:– و. ۱۶.مت:+ در.
۱۷.کد،کب:– او. ۱۸.مت،کد،کب:– از این. ۱۹.کد،کب:– نُه. ۲۰.مت: داناتر. ۲۱.کد،کب:– این است.
۲۲.کد،کب:– که. ۲۳.مت:– و. ۲۴.کب: عالم. ۲۵.مت،کد،کب:+ و. ۲۶.کد،کب: یکی. ۲۷.کد،کب: نصیبی.
۲۸.کد،کب: همچنین. ۲۹.کد:+ هر. ۳۰.کب:– یک. ۳۱.کب:– شاید که. ۳۲.کب:– را. ۳۳.مت: گمانی.
۳۴.کد: نباشند. ۳۵.کب:– و. ۳۶.مت: باب؛ کب: این فصل را ندارد. ۳۷.کد:– بدان که عوام اهل وحدت.
۳۸.کد: نبی و ولی منذری است هادی.

گفته‌اند که نبی واضع است و ولی، کاشف. یعنی نبی[۱] وضع[۲] شریعت که بیان حلال و حرام است می‌کند[۳] و ولی[۴] کشف حقیقت که بیان توحید است، می‌کند[۵]. و بعضی گفته‌اند که نبی وضع حجاب می‌کند و ولی کشف حجاب می‌کند از برای[۶] آن که دفع فساد بی‌وضع حجاب نتوان کردن[۷] و دفع شرک بی‌کشف حجاب نتوان کردن[۸]؛ یعنی انبیا و اولیا در میان خلق[۹] دو چیز دیدند که دفع و رفع[۱۰] آن از مهمّات دانستند: یکی فساد و یکی شرک. انبیا گفتند که رفع[۱۱] فساد اهمّ [۲۴۰ الف] است از جهت آن که توحید، نور است و فساد، ظلمت و نور با ظلمت جمع نیاید. پس اوّل رفع[۱۲] ظلمت باید کرد که چون رفع[۱۳] ظلمت کرده[۱۴] شود نور، خود پیدا آید. یعنی در هر که فساد نماند اگر مستعدّ توحید باشد، توحید بتدریج[۱۵] پیدا آید و اگر مستعدّ توحید نباشد، باری دیگران از وی در امان باشند[۱۶]. بر تقدیری که نور توحید با ظلمت فساد جمع آید از آن توحید، او را برخورداری نباشد از جهت آن که از نور توحید کسی برخوردار[۱۷] تواند بود که در وی ظلمت فساد[۱۸] نباشد که اگر کسی در ظلمت فساد باشد و نور توحید حاصل کند[۱۹]، نور توحید[۲۰]، فساد وی شود و فساد وی مضاعف گردد از جهت آن که چراغ، مر دزد را مدد گردد[۲۱] و[۲۲] مدد دزدی شود و سلاح مر[۲۳] خصم را مدد خصمی گردد[۲۴].

و اولیا گفته‌اند که رفع[۲۵] شرک اهمّ است از جهت آن که ظلمت فساد را جز به نور توحید دفع نتوان کردن[۲۶] که نور توحید به مثابت نور آفتاب است و ظلمت فساد به مثابت ظلمت شب است. و ظلمت شب را[۲۷] به هیچ[۲۸] چیز دیگر رفع[۲۹] نتوان کردن الاّ

۱.کد:- واضع... نبی. ۲.اس: واضع. ۳.کد:واضع شریعت است که میان حلال و حرام فرق کنند.

۴.کد:+ کاشف که. ۵.مت:- و ولی کشف... می‌کند. ۶.مت: جهت. ۷.کد:نتوان کرد.

۸.اس،کد:- و دفع شرک... نتوان کردن. ۹.کد:- در میان خلق. ۱۰.کد: رفع و دفع. ۱۱.مت: دفع.

۱۲.مت،کد: دفع. ۱۳.مت،کد: دفع. ۱۴.کد:- کرده. ۱۵.مت:+ در وی خود؛ کد:+ در وی. ۱۶.مت،کد:+ و.

۱۷.کد: برخوداری. ۱۸.اس،کب:- فساد. ۱۹.مت:حاصل کنند. ۲۰.مت:+ مدد.

۲۱.کد: چراغ مرد روز آمد و گردد. ۲۲.مت:- مدد گردد و. ۲۳.کد:- مر. ۲۴.کد: شود. ۲۵.کد:دفع.

۲۶.کد: نتواند کردن. ۲۷.کد:- را. ۲۸.مت:- به هیچ. ۲۹.مت،کد: دفع.

به نور[۱] آفتاب که[۲] طلوع کند[۳] [۲۴۰ ب]. و[۴] چون[۵] طلوع کرد[۶] ظلمت شب[۷] به هزیمت شد.

پس هر که می‌خواهد که[۸] رفع[۹] ظلمت[۱۰] فساد کند به وضع حجاب تواند از او[۱۱] تهدید باز می‌ماند[۱۲]. و[۱۳] اگر[۱۴] کسی می‌خواهد[۱۵] که[۱۶] رفع[۱۷] ظلمت شب کند[۱۸] به چراغ و شمع و مشعله می‌تواند کردن[۱۹] و چراغ و مشعله و شمع[۲۰] پیدا باشد که چه مقدار از ظلمت شب[۲۱] رفع[۲۲] توان[۲۳] کردن. و[۲۴] رفع[۲۵] گرما که از خود به بادبیزن کنند[۲۶]، پیدا باشد که چه مقدار رفع[۲۷] توانند کرد[۲۸] امّا چون باد زمستان[۲۹] بجنبد[۳۰]، گرما به یک بار به هزیمت شود.

این بود[۳۱] تمامی سخن[۳۲] عوامّ اهل وحدت در معرفت نبی و ولی. پس به[۳۳] نزدیک ایشان نبی و ولی، انسان دانایند و هر دو در یک مرتبه‌اند امّا چون به نزدیک یکی دفع فساد اهمّ بود بضرورت او را دعوی نبوّت بایست کردن و چون به نزدیک یکی رفع[۳۴] شرک اهمّ بود، او را دعوی نبوّت حاجت نیامد[۳۵].

فصل

بدان که خواصّ اهل وحدت می‌گویند که راست است که نبی و ولی، انسان دانایند امّا

۱.مت: - به نور. ۲.مت: که آفتاب. ۳.کد: - که طلوع کند. ۴.کد: - و. ۵.کد: + نور آفتاب.

۶.مت: طلوع کرد؛ کد: طلوع کند. ۷.مت: + بکلی. ۸.کد: - که. ۹.مت،کد: دفع. ۱۰.اس،کد: + و.

۱۱.مت: - او. ۱۲.کد: - از او تهدید باز می‌ماند. ۱۳.مت: - و. ۱۴.مت: که. ۱۵.کد: که هر که خواهد.

۱۶.کد: - که. ۱۷.مت،کد: دفع. ۱۸.کد: - کند. ۱۹.مت: - می تواند کردن؛ کد: کنند.

۲۰.مت،کد: - و چراغ و مشعله و شمع. ۲۱.کد: - ظلمت شب. ۲۲.مت،کد: دفع.

۲۳.مت: تواند؛ کد: توانند. ۲۴.مت،کد: - و. ۲۵.مت،کد: دفع. ۲۶.کد: که از باد زدن از خود بیرون کنند.

۲۷.مت: دفع؛ کد: - رفع. ۲۸.مت،کد: توانند کردن. ۲۹.مت: زمستانی. ۳۰.کد: به جهت. ۳۱.اس: - بود.

۳۲.کد: سخنان. ۳۳.کد: - به. ۳۴.مت،کد: دفع.

۳۵.کد: نبود؛ کب: - فصل: در سخن اهل وحدت، بدان که عوام اهل وحدت... دعوی نبوت حاجت نیامد.

علمی که به نبی مخصوص است، دیگر[۱] است و علمی که به ولی مخصوص[۲]، دیگر[۳]. علمی که به نبی مخصوص است[۴]، علم است [۲۴۱ الف] به خواصّ اشیا و علمی که به ولی مخصوص است، علم است[۵] به حقایق اشیا.

جملهٔ حکما و انبیا و اولیا[۶] را اتّفاق است که هر چیز که در عالم موجود است از جواهر و اعراض و از اقوال و افعال او را خاصیّتی هست. مثلاً در اقوال و افعال[۷] مانند راست[۸] و دروغ گفتن و دیانت[۹] و خیانت کردن[۱۰] و آرزو و شهوات نفس[۱۱] به نفس[۱۲] رسانیدن و مانند این[۱۳]. محال است که چیزی[۱۴] در عالم موجود باشد و او را خاصیّتی نبود. و انبیا امر و نهی و وعد و وعید که در شریعت فرمودند بنابر خواصّ اشیا فرمودند و احکامی که وضع کردند، غالب از جهت خواصّ اشیا وضع[۱۵] کردند امّا به[۱۶] هر کس[۱۷] نمی‌توانستند گفتن[۱۸] که راست و دروغ گفتن[۱۹] چه خاصیّت دارد و حلال و حرام خوردن چه خاصیّت دارد و دیانت و خیانت کردن[۲۰] چه خاصیّت دارد[۲۱]. پس فرمودند[۲۲] که هر کس که[۲۳] دروغ گوید و خیانت کند، جای وی[۲۴] دوزخ است و در دوزخ، عذاب و عقوبت بسیار است[۲۵]. و هر که راست گوید و دیانت نگاه دارد[۲۶]، جای وی[۲۷] بهشت است و در بهشت، راحت و سعادت بسیار است که[۲۸] در این سخن[۲۹] هر آنچه غرض و مقصود [۲۴۱ ب] ایشان است، حاصل است. و همان که راست[۳۰] گوید[۳۱]، خاصیّت

---

۱. کد،کب: علم. ۲. مت: + است. ۳. مت: + است.

۴. کد،کب: – دیگر است و علمی که به ولی... مخصوص است. ۵. مت: – علم است.

۶. کد،کب: اولیا و انبیا. ۷. کب: + و. ۸. کد،کب: این. ۹. اس،کد،کب: – و دیانت. ۱۰. اس: – کردن.

۱۱. کب: نفسانی. ۱۲. کب: – به نفس. ۱۳. مت،کد،کب: + و. ۱۴. اس: + که. ۱۵. کد،کب: – وضع. ۱۶. مت: با.

۱۷. مت: کسی. ۱۸. کد،کب: گفت. ۱۹. کد،کب: – گفتن. ۲۰. مت: + کردن.

۲۱. کد،کب: – و حلال... خاصیت دارد. ۲۲. اس: فرمود. ۲۳. کد،کب: – که. ۲۴. کب: + در.

۲۵. کد: – و در دوزخ... بسیار است. ۲۶. کد: – و دیانت نگاه دارد. ۲۷. کد،کب: + در.

۲۸. کد: – و در بهشت...است که. ۲۹. کب: + هر آینه. ۳۰. کد،کب: راست که. ۳۱. مت: + تا؛ کد،کب: + که.

راست گفتن به ایشان رسد و هر که دروغ گوید[۱]، خاصیّت دروغ گفتن به ایشان رسد[۲] که راست گفتن و دیانت نگاه داشتن، خاصیّات نیک[۳] بسیار دارد و دروغ گفتن و خیانت کردن، خاصیّات بد بسیار دارد[۴] و به غیر این مقصود[۵]، مقصود[۶] دیگر نیست[۷] مر انبیا را.

و[۸] جهّال خلق[۹] آن[۱۰] است که بی سدّ اسکندری[۱۱] که[۱۲] از یأجوج و مأجوج که عوامّ خلقند ایمن نتوان بودن. سخن دراز شد و از مقصود دور افتادیم[۱۳]. مقصود[۱۴] بیان نبی و ولی بود.

بدان که نبی آن است که به خواصّ اشیا رسیده باشد و بر خواصّ اشیا تمام اطّلاع یافته بود[۱۵]. و ولی آن است که به حقایق اشیا رسیده باشد و بر حقایق اشیا تمام اطّلاع یافته بود.[۱۶]

چون معنی نبی و ولی را دانستی، اکنون بدان که نبی که به خواصّ اشیا رسیده است و بر خواصّ اشیا تمام اطلاع یافته است[۱۷]، انسان داناست و ولی که به حقایق اشیا رسیده است و بر حقایق اشیا تمام[۱۸] اطّلاع یافته است[۱۹]، هم انسان داناست امّا آن که به خواصّ اشیا رسیده باشد[۲۰] و به[۲۱] خواصّ اشیا تمام اطّلاع یافته باشد[۲۲] و به حقایق هم[۲۳] رسیده باشد و بر حقایق اشیا تمام اطّلاع یافته بود[۲۴]، انسان کامل است[۲۵] [۲۴۲ الف].

۱.اس: دروغ گفتن؛ مت: و دروغ نگویند تا. ۲.مت: ترسد. ۳.مت: بد.

۴.کد:- که راست گفتن و... خاصیات بد بسیار دارد و؛مت و؛ کد: - و دروغ گفتن و خیانت کردن، خاصیات بد بسیار دارد. ۵.کد: مقصد، + و. ۶.مت: مقصودی. ۷.مت: هست؛ کد،کب: است.

۸.مت: + همال تهدید و. ۹.کد: مر اینها راه خلق جهان؛ کب: بر اینها راه جهال خلق. ۱۰.مت،کد،کب:- آن.

۱۱.مت،کد،کب: اسکندر. ۱۲.کد،کب:- که. ۱۳.مت: افتادم؛ کد:بازماندیم؛ کب:دور ماندیم. ۱۴.مت:+ ما.

۱۵.کد:- و بر خواص... یافته بود؛ کب: باشد.

۱۶.اس:- و ولی آن است... یافته بود؛ کد:- و بر حقایق...یافته بود. ۱۷.کد:- و بر خواص...یافته‌است.

۱۸.کب: - تمام. ۱۹.کد: - و بر حقایق... یافته است. ۲۰.کب:- به خواص اشیا رسیده باشد. ۲۱.مت: بر.

۲۲.کب: بود. ۲۳.کب: اشیا. ۲۴.کب: باشد. ۲۵.کد:- اما آن که به خواص اشیا... انسان کامل است.

این است که جام جهان نمای است و[۱] این است که معجون اکبر است و[۲] این است که دل عالم است و[۳] این است که خلیفهٔ روی زمین است.

و انسان کامل بر دو قسم است: یک قسم را بالغ و یک قسم را حُرّ می‌گویند. و میان بالغ و حُرّ در علم تفاوت نیست، در قطع پیوند تفاوت است. بالغ دعوت خلق کند[۴] و[۵] خواهد[۶] که مردم متابع[۷] و منقاد[۸] وی باشند امّا حُرّ[۹] دعوت خلق نکند و[۱۰] فعل او[۱۱] جز نظاره کردن[۱۲] نباشد[۱۳] و صفت او جز رضا و تسلیم نبود[۱۴].

فصل[۱۵]

بدان که نبی را متابعت ولی باید کرد[۱۶] در حقایق اشیا و ولی را متابعت نبی باید کرد[۱۷] در خواصّ اشیا و نبی و ولی[۱۸] را متابعت انسان کامل باید کرد[۱۹] از جهت آن که انسان کامل، خلیفهٔ خدای[۲۰] است و نبی و ولی خلیفهٔ[۲۱] خلیفهٔ خدایند[۲۲].

۱.کب: – و. ۲.کب: – و.۳.کب: – و. ۴.کب: دعوت کند خلق را. ۵.کب:– و. ۶.کب: خواه.
۷.اس: مطابع؛ کد: تابع. ۸.مت: منقاد و مطابع. ۹.مت:چون. ۱۰.مت،کد،کب: – و. ۱۱.کد،کب:حر.
۱۲.کد،کب:– کردن. ۱۳.کد،کب: نبود. ۱۴.کد،کب: نباشد. ۱۵.کب: – فصل. ۱۶.کد: کردن.
۱۷.کد: نباید کردن. ۱۸.کد،کب: و ولی و نبی را.۱۹.اس:+ و. ۲۰.کب: خلیفة اللّه. ۲۱.کد:– خلیفه.
۲۲.کب: اللّه‌اند.

اصل پنجم

در معرفت[1] معجزه و کرامت[2]

بدان که اهل شریعت می‌گویند که نبی را دلیل بر آن[3] که او نبی است، معجزه است و معجزه، فعل خداوند[4] است - تعالی و تقدّس[5] - و چند شرط دارد: یکی آن که خارق عادت مستمرّ باشد. دوم آن که در وقت معارضه ظاهر شود. سیوم آن که چنان ظاهر شود که نبی درخواست [۲۴۲ ب] کرده بود[6]. و کرامت هم فعل خداوند است - تعالی و تقدّس[7] - و یک شرط دارد: باید[8] که خارق عادت مستمرّ باشد. و[9] نبی درخواست کند[10] تا خداوند - تعالی و تقدّس[11] - در وقت معیّن[12]، فعل خود را[13] بر دست یا بر زبان وی ظاهر گرداند[14] و ولی درخواست نمی‌کند[15]. خداوند - تعالی و تقدّس[16] - در آن[17] وقت که خود می‌خواهد، فعل خود را بر دست یا بر[18] زبان وی[19] ظاهر می‌گرداند[20].

۱.اس: - معرفت. ۲.کد،کب: کرامات. ۳.اس: دلیلی بود؛ کد،کب: بر او. ۴.کب: خدا.

۵.کد،کب:- تعالی و تقدس. ۶.اس: - بود. ۷.کد:- و تقدس؛ کب:- تعالی و تقدس. ۸.کب:- باید.

۹.مت،کد،کب:- و. ۱۰.مت،کد،کب: می‌کند. ۱۱.کب:- و تقدس. ۱۲.مت: وقتی معنی. ۱۳.اس،کد: + یا.

۱۴.کد:- تا خداوند... ظاهر گرداند؛ کب: کرده‌اند. ۱۵.مت: می‌کند. ۱۶.کب:- خداوند...تقدس.

۱۷.مت:- آن. ۱۸.کب: به. ۱۹.مت: ولی. ۲۰.کد:- خداوند... ظاهر می‌گرداند.

پس معجزه در حقّ انبیا، مدد و معاونت باشد و کرامت در حقّ اولیا، ابتلا و امتحان باشد. و از این جاست که انبیا در وقت ظهور کرامت غمناک می‌شدند و خایف می‌گردیدند[۱]. پس علامت ولی آن باشد که در وقت ظهور کرامت، پناه به خدای برد[۲] که غیرت حق بسیار کس را از اوج قُرب[۳] در[۴] حضیض بُعد انداخته است. یعنی بعضی از مقرّبان در وقت ظهور کرامت خواستند[۵] که[۶] خلق را نظر بر آن[۷] افتد و ایشان را بشناسند[۸]. غیرت[۹] حقّ به دور باش بی‌نیازی از درگاهشان دور کرد و به[۱۰] زبان حال، ایشان را[۱۱] گفت[۱۲] که چون دیگری را با ما[۱۳] شریک [۲۴۳ الف] کردند، مشرک شدند و مشرک نجس باشد، پس[۱۴] دوستی ما را[۱۵] نشاید[۱۶].

ای درویش، تا امکان است بر نبی لازم است که نبوّت خود را ظاهر گرداند و[۱۷] تا امکان است، بر ولی لازم است که ولایت خود را پوشیده گرداند[۱۸] و کرامت خود را پنهان دارد[۱۹]. پس اگر کسی را ببینی[۲۰] که[۲۱] دعوی[۲۲] ولایت کند[۲۳] یا از کرامت خود با مردم حکایت کند[۲۴]، نه ولی است، دیوی[۲۵] است که[۲۶] گمراه کنندهٔ مردم است[۲۷] و دیو سر در[۲۸] کشیده، وی است[۲۹]. یعنی لباس نیکان و صالحان در ظاهر خود کشیده است و مردم را به خود می‌کشد و جاه و مال برین[۳۰] طریق حاصل کند[۳۱].

۱.کد:- و خایف می‌گردیدند. ۲.کد،کب: برند. ۳.کد: قوت. ۴.کد،کب: به.

۵.کد: خواستند در وقت ظهور کرامت. ۶.کد:- که. ۷.کب: بر آن نظر. ۸.مت،کد:+ و؛ کب: بشناسد و.

۹.کب: غیر. ۱۰.کب: بر. ۱۱.مت،کد،کب:- را. ۱۲.کب: گوید. ۱۳.کد،کب: بر آن. ۱۴.کد،کب:- پس.

۱۵.مت:- ما را. ۱۶.مت: نشایند. ۱۷.کد،کب:- و. ۱۸.کد،کب: دارد. ۱۹.اس:- و کرامت خود را پنهان دارد.

۲۰.کد: بینی؛ کب: که نبی. ۲۱.کب:- که. ۲۲.کب: دعوت. ۲۳.اس:- کند؛ مت:+ می‌کند.

۲۴.مت:+ به یقین بدان که؛ کد،کب:+ بدان که. ۲۵.کب: دیوانه. ۲۶.مت،کد،کب:- که.

۲۷.مت،کد،کب: - است. ۲۸.مت: - در. ۲۹.کد،کب:- و دیو... وی است.

۳۰.مت،کد: بدین؛ کب: به این. ۳۱.کد: می‌کنند؛ کب:- می‌کند.

فصل

در سخن اهل حکمت در بیان معجزه و[1] کرامت[2]

بدان که اهل حکمت می‌گویند که معجزه و کرامت[3] کاری است که دیگران از آن کار[4] عاجز باشند.

چون این مقدّمه معلوم کردی، اکنون[5] بدان که هر گاه که نفس کامل در عالم کون و فساد ارادت چیزی کند و آن چیز ممکن باشد هر آینه آن چیز به سبب[6] ارادت وی حادث شود از جهت آن که بی[7] هیچ شکّی[8] ارادت نفس مناسب[9] است[10] مر حوادث[11] را در قالب ما[12]. پس شاید که نفسی[13] کامل افتد که نسبت وی به عالم [۲۴۳ ب] کون و فساد[14] همچنان باشد که نسبت نفس[15] ما به[16] قالب ما. پس[17] ارادت وی سبب[18] باشد مر[19] حوادث را در عالم کون و فساد. این است معنی[20] معجزه و کرامت[21].

فصل

در سخن اهل وحدت در بیان معجزه و کرامت[22]

بدان که اهل وحدت می‌گویند که معجزه و کرامت[23] کاری است خارق عادت. و خرق عادت در انسان خاصیّت است و[24] هر چیز که خاصیّت باشد، آن را به کسب[25] حاصل نتوان کرد. پس معجزات[26] انبیا و کرامات[27] اولیا جمله راست است امّا[28] خاصیّات آن[29] چیز[30] کمال آن چیز نباشد و دلیل بر کمال آن چیز[31] نباشد از جهت آن

۱.کب: + و در بیان. ۲.کب: کرامات. ۳.کد: کرامات؛ کب: - بدان که...کرامت. ۴.کب: -کار.

۵.کب: - اکنون. ۶.کد،کب:نسبت به. ۷.مت: به؛ کب:- بی. ۸.مت: شک؛ کب:+ از.

۹.کد: متابعت؛ کب: مناسبت. ۱۰.کد:- است؛ کب: دارد. ۱۱.اس: حوادث.

۱۲.کد: مر حوادث دارد قالب؛ کب: مر حوادث قالب را. ۱۳.اس،کد،کب:نفس. ۱۴.کد:+ و.

۱۵.کد،کب: - نفس. ۱۶.کد،کب:و. ۱۷.کب:+ از. ۱۸.کد،کب:- سبب. ۱۹.کد: و. ۲۰.کد،کب: سخن.

۲۱.کد،کب:کرامات. ۲۲.کد،کب: کرامات. ۲۳.کد،کب:کرامات. ۲۴.کد،کب: - است و.

۲۵.کد،کب: یک سبب. ۲۶.مت: معجزه. ۲۷.مت: کرامت. ۲۸.مت،کد:+ خاصیات است. ۲۹.مت: - آن.

۳۰.مت:چیزی. ۳۱.مت: + هم.

که کمال هر چیز آن باشد که به نهایت خود رسد. یعنی[۱] کمال هر چیز آن است که هر چه در آن چیز بالقوّه[۲] موجود است، بالفعل موجود شود.

چون معنی[۳] معجزه و کرامت[۴] دانستی، اکنون بدان که خواصّ انسان[۵] اثر[۶] خاصیّت زمان و مکان است. و چون[۷] چنین بود[۸]، نه از کمالات باشد[۹]، از فضایل بود[۱۰]. یعنی اگر بر دست و زبان کسی چیزها[۱۱] که خارق عادت است ظاهر شود، آن را از آن[۱۲] چیزها[۱۳] کمال حاصل نشود[۱۴] امّا فضایل[۱۵] حاصل شود. یعنی آن کس را که این احوال باشد بر آن کس که این احوال ندارد، فضل [۲۴۴ الف] باشد. و این فضل وقتی محمود باشد که در انسان دانا باشد از جهت آن که اگر[۱۶] در انسان دانا باشد[۱۷]، سبب هدایت[۱۸] و راحت خلق باشد و اگر در انسان نادان باشد[۱۹]، سبب ضلالت و رنج خلق شود. پس اگر فضایل[۲۰] در انسان دانا باشد، فضل محمود بود[۲۱] و اگر در انسان نادان بود[۲۲]، فضل نامحمود بود.

۱.کد: - کمال آن چیز نباشد و دلیل...یعنی، + و؛ کب: - نباشد و دلیل بر...یعنی، + و.

۲.کد،کب: آنچه بالقوّه در آن. ۳.کد، یعنی. ۴.اس: کرامات؛ کد،کب: + را. ۵.کد،کب: + از. ۶.کب: - اثر.

۷.کد،کب: هر چه. ۸.مت:باشد. ۹.مت: بود؛ کب: از کمالات است. ۱۰.مت،کد،کب:باشد.

۱۱.کد،کب:چیزی. ۱۲.کد،کب: او. ۱۳.مت: - که خارق عادت... از آن چیزها. ۱۴.کد: می‌شود.

۱۵.مت: فضل. ۱۶.مت،کد،کب: - اگر. ۱۷.کد،کب: - باشد. ۱۸.کد،کب: + باشد.

۱۹.مت: در انسان دانا نباشد. ۲۰.مت،کد،کب: فضایل اگر. ۲۱.کد،کب:باشد. ۲۲.مت،کب: باشد.

اصل ششم

در معرفت وحی و الهام

بدان که در لغت عرب معنی وحی پیغام فرستادن است و معنی الهام چیزی در دل[1] کسی انداختن است و در شریعت معنی وحی پیغام فرستادن حقّ است به خلق به طریق جهر[2] یا به طریق سرّ[3] به واسطه[4]. پس وحی بر[5] دو قسم آمد: وحی جهر و وحی سرّ. و معنی الهام پیغام فرستادن است از حقّ به خلق به طریق سرّ به واسطه و بی‌واسطه[6] و الهام را وحی سرّ هم گویند. پس وحی مشترک آمد و در یک معنی[7] به الهام مترادف آمد و[8] وحی جهر به انبیا مخصوص است.

فصل

در سخن اهل حکمت در بیان وحی و الهام

بدان که اهل حکمت می‌گویند که هر[9] که[10] به ریاضات و مجاهدات، خود را از

۱.کد: درون. ۲.کد،کب:خیر. ۳.کد،کب:شر. ۴.کد: + و بی‌واسطه؛ کب: + یا بی‌واسطه. ۵.مت:- بر.
۶.کد،کب:- پس وحی...و بی‌واسطه. ۷.مت:+ وحی . ۸.کد،کب: - و. ۹.کد:+ آن کس؛ کب:+ کس.
۱۰.کب: - که.

تعلّقات بیرونی و اندرونی[۱] خالی و صافی[۲] گرداند و از علایق [۲۴۴ ب] و عوایق، پاک و مطهّر شود[۳]، هر چیز که در عالم، حادث شود پیش از وقوع آن چیز او[۴] را خبر دهند[۵] از جهت آن که به ریاضات و مجاهدات، روح نفسانی وی[۶] در اعتدال همچون جوهر فلک شود و نفس ناطقهٔ وی و در تجرّد و انقطاع همچون نفس فلکی گردد. و[۷] به مناسبتی که میان نفس ناطقهٔ وی و نفس فلکی پیدا شود، هر چیز که در نفس فلکی باشد در نفس ناطقهٔ وی پیدا آید[۸] همچنان که دو مرآت صافی را[۹] در مقابله پیدا آید[۱۰]، کلّی باشد. و چون کلّی پیدا آید[۱۱]، نفس ناطقه با[۱۲] متخیّله به طریق جزئی حکایت کند و از متخیّله به[۱۳] حسّ مشترک نزول کند[۱۴] و چون به حسّ مشترک نزول کرد[۱۵]، محسوس این کس گشت[۱۶]. و تفاوت نکند میان آن که از بیرون چیزی به حسّ مشترک رسد یا از اندرون و از جهت این معنی بعضی او را حسّ مشترک گفتند[۱۷] و[۱۸] از هر دو طرف ادراک می‌تواند کرد. پس هر که[۱۹] را مزاج[۲۰] دماغ، بسلامت‌تر باشد و[۲۱] قوّت متخیّله و[۲۲] حسّ مشترک وی صافی‌تر بود[۲۳]، از علایق و عوایق، خبر[۲۴] او راست‌تر و درست‌تر باشد مانند خواب [۲۴۵ الف] که خواب هم از این قبیل[۲۵] است و[۲۶] وحی بعضی از[۲۷] انبیا در خواب بوده است[۲۸]. این است معنی وحی و الهام که گفته شد.

و بعضی از مبتدیان باشند که چون این حال[۲۹] مر ایشان را پیدا آید و چیزی که معلوم ایشان نبوده[۳۰] باشد، ناگاه[۳۱] معلوم ایشان شود[۳۲]، چنین گمان برند[۳۳] که مگر از بیرون می‌شنوند و آن را آواز هاتف نام نهند.

۱.کب: اندرونی و بیرونی. ۲.کب: صافی و خاکی. ۳.کد:بشود. ۴.کب: آن. ۵.مت،کد،کب: شود.
۶.کد،کب: – وی. ۷.کد،کب:– و. ۸.کب: آمد. ۹.مت: +که. ۱۰.کد،کب: – همچنان...پیدا آید.
۱۱.کب: آمد. ۱۲.کد:یا. ۱۳.کد،کب:– به. ۱۴.کد:+ و چون به حس مشترک نزول کند. ۱۵.مت،کب: کند.
۱۶.مت: گشته؛ کب: شود. ۱۷.کد،کب:گفته‌اند. ۱۸.مت:که. ۱۹.کد: مرکب. ۲۰.اس،مت: معراج.
۲۱.اس: – و. ۲۲.کب: او. ۲۳.کد،کب:شود. ۲۴.کد: جز؛ کب: خیر. ۲۵.مت: قبل. ۲۶.کد،کب:– و.
۲۷.مت،کد،کب: – از. ۲۸.کب:– است. ۲۹.کد،کب: حالات. ۳۰.کب: نبود. ۳۱.کد،کب: – ناگاه.
۳۲.کد،کب:+ و. ۳۳.کد،کب: بردند.

فصل

در سخن اهل وحدت در بیان وحی و الهام

بدان که[۱] اهل وحدت می‌گویند که طریق حصول علم دو بیش نیست: یا به طریق وحی است یا به طریق الهام از جهت آن که هر علمی که مر این کس را حاصل است از این[۲] خالی نباشد[۳] که[۴] به واسطه بود[۵] یا بی‌واسطه. اگر به واسطه بود، حصول آن علم به وحی است و واسطه هر آینه[۶] مَلَک باشد از جهت آن که مَلَک به واسطه است و واسطه در بیرون باشد همچون حواسّ ظاهر و همچنین[۷] استاد دانا و شیخ کامل و[۸] این را وحی جهر می‌گویند[۹]. و در اندرون هم باشد همچون[۱۰] حواسّ باطن و عقل و این را وحی سِرّ می‌گویند[۱۱]. و اگر بی‌واسطه باشد حصول آن علم به الهام است [۲۴۵ ب] و از این جاست که الهام را علم لدنّی می‌گویند[۱۲] و الهام را سرّ[۱۳] نور اللّه[۱۴] می‌گویند[۱۵]. و اللّه أعلم[۱۶].

باب[۱۷]

بدان که آدمی باشد که هر چیز در عالم واقع خواهد شد[۱۸] قبل از وقوع آن چیز، وی را به خواب بیند و آدمی باشد که در بیداری هم بیند[۱۹]. و در بیداری به واسطه باشد و بی‌واسطه هم باشد. به واسطه چنان باشد که صورت در خارج مصوّر شود و با وی از[۲۰] احوال گذشته و آینده حکایت کند و او را به تجربه معلوم شده باشد که هر چیز که این صورت می‌گوید[۲۱]، راست می‌گوید. و[۲۲] این صورت را انبیا مَلَک می‌گویند و اهل تصوّف شیخ الغیب[۲۳] می‌خوانند.و[۲۴] بی‌واسطه چنان باشد که در دل[۲۵] نقش آن حال

۱.اس: + که. ۲.کد،کب: + دو. ۳.کب: نیست. ۴.مت،کد،کب: + یا. ۵.کد: - بود. ۶.کد،کب:- هر آینه.
۷.مت: همچون؛ کد،کب:- حواس ظاهر و همچنین.۸.کب: - و.۹.کد،کب:گویند. ۱۰.کب:چون.
۱۱.کد،کب: گویند. ۱۲.کد،کب: گفته‌اند. ۱۳.مت،کد،کب:+ و. ۱۴.مت:+ هم؛کد،کب: نواسب.
۱۵.مت،کد،کب:گویند. ۱۶.کد،کب: - و اللّه اعلم.۱۷.مت،کد،کب:فصل. ۱۸.مت:شدن. ۱۹.مت:ببیند.
۲۰.کد،کب:- از. ۲۱.مت:+ هم. ۲۲.مت،کد،کب:- و. ۲۳.کب:شیخ الغیوب. ۲۴.مت،کد،کب:- و.
۲۵.مت:+ وی.

پیدا آید و او را به تجربه معلوم شده باشد که هر[1] نقش کـه بـر دل وی پـیدا مـی‌آید[2]، جمله راست است. این است معنی وحی و الهام که گفته شد.

و این خاصیّت[3] است که در بعضی مردم باشد و این خاصیّت، اثر خاصیّت زمان و مکان است. و گفته شد که هر چه خاصیّت است[4] نه کمال است[5] و[6] نه دلیل بر کمال است، از فضایل است. و بعضی گفته‌اند کـه خـاطر و وحـی [۲۴۶ الف] و الهـام از یک قِبَلند[7] امّا در هر[8] محلّ[9] نامی دارند. یعنی[10] این خاصیّت[11] اگر در مؤمن است، نامش خاطر[12] است[13] و اگر در نبی است، نامش وحی است و اگر در ولی است، نامش الهام است. و اهل تصوّف می‌گویند که خاطر[14] چهار نوع است: خاطر رحمانی و خاطر مَلَکی و خاطر شیطانی و خاطر نفسانی[15] و هر یک[16] را علامتی می‌گویند.

فصل

بدان که میان آدمی و دیگر حیوانات در علم ضروری و الهام تـفاوتی نـیست. هـر حیوانی که هست آنچه ما لابدّ اوست و آنچه ما لابدّ فرزند اوست در معاش، می داند و این دانش مر[17] او را ضروری و الهامی[18] است و دانش او در هر مقامی آنچه لابدّ آن مقام است، پیدا می آید و تا به آن مقام نرسد دانشی[19] که به آن مقام تعلّق دارد، پیدا نیاید. مثلاً در وقت شیر خوردن، می‌داند که شیر چون[20] می‌باید خوردن[21] و[22] در وقت شهوت راندن، می‌داند که چون شهوت می‌باید راندن[23] و در وقت خانه ساختن، مـی‌دانـد کـه

۱.کد،کب: - هر. ۲.کد:آید. ۳.کد،کب:خاصیّتی. ۴.کد،کب:راست. ۵.کد،کب: - است. ۶.کب: - و.

۷.کد،کب: قبیلند. ۸.کد: + یک. ۹.مت،کب:محلی. ۱۰.اس: بعضی. ۱۱.مت:ناخواناست.

۱۲.کد: خواطر. ۱۳.کب: - است. ۱۴.کد: خواطر.

۱۵.کد: خواطر رحمانی و خواطر شیطانی و خاطر نفسانی و خواطر ملکی؛ کب: خاطر رحمانی و خاطر شیطانی و خاطر نفسانی و خاطر ملکی. ۱۶.مت: یکی. ۱۷.کد،کب:- مر. ۱۸.مت،کد،کب:الهام.

۱۹.کد،کب: دانش. ۲۰.کد: چون شیر. ۲۱.کد: خورد.

۲۲.کب: - و در وقت شیر خوردن... می‌باید خوردن. ۲۳.کب: - راندن.

چون خانه[۱] می‌باید[۲] ساختن و در وقت فرزند پروردن، می‌داند که چون فرزند[۳] می‌باید[۴] پروردن[۵] [۲۴۶ ب] و در وقت رنجوری فرزند، می‌داند که چون علاج می‌باید[۶] کردن و در وقت بلا و دشمن، می‌داند که خود را و فرزند[۷] را چون از بلا و دشمن نگاه باید داشت[۸] و مانند این[۹]، جمله ضروری و الهامی[۱۰] است. و آدمی در این جمله با دیگر حیوانات شریک است. و آدمی که ممتاز می‌شود از دیگر حیوانات، بعضی گفته‌اند که به نطق است[۱۱] و[۱۲] بعضی گفته‌اند[۱۳] که به اکتساب علوم است و هر دو طایفه راست می‌گویند[۱۴] و مراد هر دو طایفه یکی است امّا از این سخن تو را چیزی نگشاید.

بدان که انسان از دیگر حیوانات به سه چیز ممتاز می‌شود[۱۵]: یکی به علم[۱۶] تجربه و یکی به علم حساب [و یکی] به وضع اصطلاح. این است دانستن[۱۷] حیوانات و این است دانستن[۱۸] آدمی، بدیهی[۱۹] و کسبی[۲۰] که در این فصل[۲۱] گفته شد. باقی هر چه به[۲۲] غیر این است خیالات[۲۳] و موهومات[۲۴] و ترّهات است[۲۵].

ای درویش، نه چنان است که به غیر این علوم، علومی دیگر نباشد[۲۶]. انواع علوم بسیار است اما آدمی به سعی تن بدین جا بیش[۲۷] نمی‌تواند[۲۸] رسید و حدّ علم آدمی تا بدین جا بیش نیست. انبیا می‌گویند که ما را به غیر این علوم[۲۹] به وحی[۳۰]، چیزهای [۲۴۷الف] دیگر معلوم شده است و نظر ما بر[۳۱] چیزهای دیگر افتاده است و امکان ندارد که آدمی[۳۲] به سعی و کوشش بدان جا[۳۳] رسد[۳۴]. ای درویش، وظیفهٔ تو[۳۵] آن

۱.کد: - خانه. ۲.مت:باید. ۳.کب: - فرزند. ۴.مت: باید. ۵.کد:پرورد. ۶.مت،کب: باید. ۷.کب: فرزندان.
۸.مت،کد،کب:داشتن. ۹.مت:+ و این. ۱۰.کد،کب:الهام.
۱۱.مت: + و بعضی گفته‌اند که به نطق است؛ کد: - است. ۱۲.کب:- بعضی... است و.
۱۳.مت:- گفته‌اند. ۱۴.مت،کد،کب:گفته‌اند. ۱۵.مت:+ و. ۱۶.اس:+ و. ۱۷.مت،کد،کب: گفته‌اند.
۱۸.مت،کد،کب: دانش. ۱۹.اس: بذهنی. ۲۰.کد،کب: کسی. ۲۱.کب: فصل،+ که. ۲۲.کب:- به.
۲۳.کد،کب:+ است. ۲۴.مت،کد،کب: + و طامات. ۲۵.کد،کب:- است. ۲۶.اس:+ و. ۲۷.کب:- بیش.
۲۸.کد،کب: نتواند. ۲۹.کد،کب:+ علوم دیگر هست که. ۳۰.کب: وی. ۳۱.کب: به. ۳۲.مت: آدمیان.
۳۳.مت: به آنجا؛ کد،کب: بدین جا. ۳۴.مت،کد،کب: رسند. ۳۵.کد،کب:- تو.

است که هر چه انبیا[۱] گویند، بگویی که آمَنتُ و صدَّقتُ و هر چه اولیا گویند، بگویی که[۲] اُرزُقنی[۳] و وَفِّقنی[۴].

فصل

بدان که انسان اگر چه کامل باشد[۵]، چیزها نداند[۶] و امکان ندارد که بداند. مثلاً انسان کامل نداند که ساعتی دیگر حال وی چه خواهد بودن؟ صحّت باشد یا مرض، حیات باشد یا ممات و مانند این[۷]. دیگر نداند که ساعتی دیگر در این موضع باشد که این ساعت است یا در موضعی دیگر[۸]، همین کار کند که این ساعت می‌کند[۹] یا کاری دیگر و این طعام خورد که حاضر است یا طعامی[۱۰] دیگر[۱۱] و بر همین اعتقاد باشد[۱۲] که این ساعت است یا بر اعتقادی[۱۳] دیگر و مانند این. و دیگر نداند که فرزند[۱۴] در شکم مادر[۱۵] نر خواهد بود یا ماده و غلّه و میوهٔ امسال، بسیار[۱۶] خواهد بود یا اندک[۱۷] و ارزان خواهد بود یا گران و دیگر نداند که آثار علوی کی خواهد بود و مقصودی که دارد کی حاصل خواهد شد[۱۸] و[۱۹] مانند این. و دیگر نداند که ریگ بیابان و برگ [۲۴۷ ب] درختان و قطرات باران چند است و مانند این. و اگر بعضی کس[۲۰] بعضی از اینها را[۲۱] که گفته شده از راه علم[۲۲] نجوم یا از راه خواب یا از راه[۲۳] الهام بدانند[۲۴]، به طریق اجمال بدانند[۲۵] نه به طریق تفصیل و[۲۶] به طریق[۲۷] ظنّ[۲۸] دانند نه به طریق تحقیق[۲۹].

۱.اس:– انبیا. ۲.کد،کب:– که آمنت... بگویی که. ۳.کد،کب: رزقنی. ۴.کد: وفقنی.

۵.کد،کب: اگر چه انسان کامل باشد. ۶.کد،کب: اما بسیار چیزها است که او نداند. ۷.مت،کد،کب:+ و.

۸.مت،کد،کب:+ و. ۹.کد: کند؛ کب:– که این ساعت می‌کند. ۱۰.کد،کب:طعام.

۱۱.مت:– و این طعام... دیگر. ۱۲.کد،کب: و بر همین کار کند. ۱۳.کب: اعتقاد. ۱۴.کد:+که.

۱۵.کد،کب:+ است. ۱۶.کب:کم.۱۷.کب: بسیار.۱۸.مت،کد،کب:– و دیگر نداند که آثار... خواهد شد.

۱۹.کب: – و.۲۰.کد،کب: + و. ۲۱.کد،کب: بعضی را از انبیا. ۲۲.کب: + یا. ۲۳.کب:– یا از راه.

۲۴.کب:بدانید. ۲۵.مت: دانند. ۲۶.کد:– و؛کب:نه. ۲۷.مت:+ خلق. ۲۸.کد:خلق.

۲۹.کد: تحقق؛ کب:– نه به طریق تحقیق.

اصل هفتم

در معرفت کلام اللّه و[1] کتاب اللّه[2]

بدان که اهل شریعت می‌گویند که هر چیز که مُنزَل است بر انبیا به وحی جهر، کتاب‌اللّه است[3]. و کتاب اللّه مقرون[4] است بر زبانها و محفوظ[5] است در دلها و مکتوب[6] است در مصحفها. و آنچه مفهوم و معلوم[7] است از[8] این جمله، کلام است یعنی کلام اللّه صفت خداوند است[9] و کتاب اللّه دالّ است بر کلام اللّه چنان که در[10] شاهد کلام آن است که در دل است و عبارت و کتابت[11] دالّ است بر کلام. چون کلام حادث[12]، غیرحروف و غیراصوات[13] و غیرالحان است و حروف و اصوات و الحان، دلالات و امارانند بر کلام پس کلام قدیم به طریق الاولی[14] غیرحروف و غیر[15]اصوات و غیر[16]الحان باشد[17]. و این جمله دالّ باشند[18] بر کلام اللّه. چنین می‌دانم که تمام فهم نکردی، روشن‌تر از این بگویم.

۱.اس: - کلام اللّه و. ۲.مت: کتاب اللّه و کلام اللّه. ۳.کب: - است. ۴.مت،کد،کب:مقرّر. ۵.کد:ملحوظ.

۶.کب:مکنون. ۷.کد: - و معلوم. ۸.کد،کب: - از.

۹.مت،کب: + و قائم به ذات خداوند است؛ کد: + و قائم به ذات است. ۱۰.اس: - در. ۱۱.کد:کنایت.

۱۲.کد،کب:قدیم. ۱۳.مت: اضوات؛ کد،کب: + است. ۱۴.مت: + و؛ کد،کب: اولی. ۱۵.کب: - غیر.

۱۶.کب: - غیر. ۱۷.کب: است. ۱۸.کد،کب: باشد.

باب[۱]

بدان که به نزدیک بعضی از اهل [۲۴۸ الف] شریعت کلام خدای، قدیم است و غیر حروف و اصوات[۲] است از جهت آن که کلام خدای به نزدیک ایشان صفت خدای است و قایم است به ذات خدای[۳]. و ذات[۴] و صفات خدای قدیمند و این حروف[۵] مکتوب[۶] که در مصاحفند دالّند بر کلام خدای[۷].

و به نزدیک بعضی از اهل شریعت کلام خدای، حادث است از جهت آن که کلام خدای به نزدیک ایشان[۸] این حروف منظوم است که مکتوب است در مصاحف[۹]. این طایفه می‌گویند که خدای قادر است[۱۰] ایجاد حروف و اصوات منظوم کند در جسمی از اجسام غیر حیّ[۱۱] و ذات خدای را به این اعتبار متکلّم[۱۲] خوانند. و کلام چون مرکّب از حروف[۱۳] بود، هر آینه مرتّب[۱۴] بود و بعضی مقدّم و بعضی موخّر باشد. و در هر چه[۱۵] تقدّم و تأخّر بود هر آینه حادث باشد. پس کلام خدای، حادث بود.

فصل

بدان که بعضی از اهل شریعت می‌گویند که جملهٔ کتب مُنزَل به یک بار در لوح محفوظ نوشته شد و از لوح محفوظ به وقت حاجت[۱۶]، فرشته‌ای به فرمان خدای به انبیا می‌آورد. و بعضی از اهل شریعت[۱۷] می‌گویند که به وقت حاجت [۲۴۸ ب] به قدر حاجت در لوح محفوظ نوشته پیدا می‌آمد[۱۸] و فرشته به فرمان خدای - تعالی[۱۹] - به انبیا می‌آورد.

و دیگر بدان که در کلام، اختلاف نباشد و کلام، عربی و عجمی نبود امّا در کتاب،

۱.مت،کد،کب:فصل. ۲.کد،کب: غیر اصوات و غیر حروف. ۳.مت: + تعالی. ۴.کد،کب: - و ذات.
۵.اس: + و. ۶.مت:- خدای قدیمند... مکتوب. ۷.کب: + تعالی. ۸.کد:+ و. ۹.مت،کب: + یعنی.
۱۰.مت،کد: + که. ۱۱.مت: - حی. ۱۲.کد: مسکّم. ۱۳.کد:حرف. ۱۴.اس: مرتبت. ۱۵.کد:+ ما.
۱۶.مت: + به قدر حاجت. ۱۷.کد:+ هم. ۱۸.مت: می‌آرد؛ کد: می‌آید. ۱۹.مت: - تعالی.

اختلاف باشد و کتاب عربی یا[1] عجمی بود[2] از جهت آن که کلام[3]، صفت حقّ است و در صفت حقّ، اختلاف و تغییر و تبدیل نبوده[4] است و نخواهد بود امّا کتاب دالّ است بر کلام خدای. و کتاب وقتی دالّ تواند بود که با هر قومی به زبان آن قوم گویند. پس اگر پیغمبر، عربی بود[5] کتاب عربی مُنزَل شود و اگر عجمی بود، عجمی مُنزَل شود و به هر زبانی که مُنزَل شود، واجب التَّعظیم بود[6]. و کلام اللّه یکی بیش[7] نباشد و امکان ندارد که زیادت از یکی بود[8] امّا کتاب اللّه بسیار تواند که باشد.

فصل[9]

در سخن اهل وحدت در بیان کتاب اللّه و کلام اللّه[10]

بدان که عوامّ اهل وحدت می‌گویند که علم انسان کامل، کلام اللّه است و عبارت انسان کامل، کتاب اللّه است از جهت آن که خدای - تعالی[11] - دو تجلّی دارد: یکی عامّ و آن تمام عالم است و یکی خاصّ[12] و آن انسان کامل است. پس خدای است که تجلّی کرده است و به صورت انسان کامل ظاهر [۲۴۹ الف] شده است.و از این جا گفته‌اند که هر که انسان کامل را دید، خدای را دید[13]. پس علم انسان کامل[14]، علم خدای باشد و کلام انسان کامل، کلام خدای باشد و عبارت و کتابت[15] انسان کامل، کتاب خدای باشد.

چون این مقدّمات معلوم کردی، اکنون بدان که بعضی از علوم انسان کامل را کلام خدای[16] می‌گویند و بعضی کلام رسول خدای می‌گویند[17] و بعضی[18] علم لدنی می‌گویند و در عبارت نیز همچنین می‌دان. یعنی بعضی[19] از عبارت انسان کامل را کتاب

۱.کد: و. ۲.اس:- عربی یا عجمی بود. ۳.کد:- کلام. ۴.کد:نبود. ۵.مت: + و. ۶.مت:باشد. ۷.کد:نیست و.
۸.مت:+ و. ۹.مت:باب. ۱۰.کد: کلام اللّه و کتاب اللّه.
۱۱.مت:- تعالی؛ کب: تقریباً دو اصل افتادگی دارد: - و به نزدیک بعضی از اهل شریعت، کلام خدای، حادث است... و عبارت انسان کامل، کتاب اللّه است از جهت آن که خدای تعالی. ۱۲.کد:خواص.
۱۳.کد،کب:- خدای را دید. ۱۴.کب:- کامل. ۱۵.کب، کتاب. ۱۶.کب: + می‌داند و.
۱۷.اس،کد،کب:- و بعضی کلام رسول خدای می‌گویند. ۱۸.اس،کب:+ را. ۱۹.کب:- بعضی.

خدای می‌گویند و بعضی را کتاب[1] رسول خدای می‌گویند و بعضی را حکایت عن‌اللّه می‌گویند. یعنی انسان کامل را[2] هر علمی که به وحی[3] جهر حاصل است، کلام خدای است و اگر این علم را به عبارت یا به کتابت آرد، کتاب[4] خدای است. و هر علمی که به وحی[5] سرّ حاصل است، کلام رسول خدای است و اگر این علم را به عبارت یا به کتابت آرد[6]، کتاب رسول خدای است. و هر علمی که به الهام حاصل است، علم لدنّی است و اگر علم را به عبارت یا به کتابت آرد، حکایت عن‌اللّه است.

فصل

بدان که خواصّ اهل وحدت می‌گویند که ظاهر عالم که عالم خلق است، کتاب اللّه است و باطن عالم که عالم امر است، کلام اللّه [۲۴۹ ب] است. پس عالم اجسام کتاب اللّه باشد و هر جنسی[7] سورتی[8] از سور این کتاب بود و هر نوعی آیتی از آیات این کتاب باشد و هر فردی، حرفی از حروف این کتاب بود. و اختلاف ایّام و لیالی و تغییر[9] و تبدیل در آفاق و انفس، اعراب این[10] کتاب باشد. و زمانه[11] و روزگار همه روز این کتاب را[12] سوره[13] سوره و آیه[14] آیه و حرف[15] حرف بر تو عرضه می‌کند[16] و بر تو می‌خواند[17]. و آن روزی است بعد از روزی که می‌آید و می‌رود و[18] حالی[19] است بعد حالی که بر تو می‌گذرد[20]. بر مثال کسی که نامه‌ای بر تو عرضه[21] می‌کند و می‌خواند[22]، سطری بعد سطری[23] و حرفی بعد حرفی با[24] معانی که در آن سطور و حروف، مضمون باشد تا[25] تو را معلوم شود[26] امّا چه فایده چون تورا چشم بینا[27] و گوش شنوا نیست. تا سخن دراز

۱.مت: کتابت. ۲.کد: از. ۳.کد،کب:وجه. ۴.کب: – خدای. ۵.کد،کب:وجه. ۶.اس،کد،کب: +که.

۷.اس:جنسی؛کب:همچنین. ۸.اس،کد:صورتی. ۹.کد،کب:تغیر. ۱۰.کد،کب: – این. ۱۱.کب: زمان.

۱۲.کب: – را. ۱۳.کب: + و. ۱۴.کب: + و. ۱۵.کب: + و. ۱۶.کد،کب:عرض می‌کنند.

۱۷.مت،کد،کب:می‌خوانند. ۱۸.اس،کب: – و. ۱۹.اس: حال. ۲۰.کب: + و. ۲۱.کب: عرض. ۲۲.کد: + و.

۲۳.اس،مت: نظری بعد نظری. ۲۴.مت،کد،کب:تا. ۲۵.مت،کد،کب: – تا. ۲۶.کد: – معلوم شود، + و.

۲۷.کب: بی‌نوا.

نشود و از مقصود باز نمانیم.

کتاب به مثابت صورت کلمه است[۱] و کلام به مثابت[۲] معنی کلمه است[۳] و تمام افراد عالم، کلمه است[۴] و این تجلّی عامّ است و انسان کامل همین کلمه است و این تجلّی خاصّ[۵] است. پس کلام بی‌کتاب و کتاب بی‌کلام نباشد چنان که روح بی‌جسم و جسم بی‌روح نبود.

فصل

بدان که[۶] ذات و نفس و وجه [۲۵۰ الف] خدای را به اضافات و اعتبارات به اسامی مختلفه[۷] ذکر کرده‌اند: ذات را نون و نفس را قلم و وجه را کتاب گفته‌اند و ذات را اللّه و نفس را رحمان و وجه را رحیم گفته‌اند[۸] و ذات را عالم اجمال و وجه را[۹] عالم تفصیل[۱۰] و نفس[۱۱] که واسطه است میان عالم اجمال و عالم تفصیل، عالم[۱۲] عشق هم گفته‌اند. تا سخن دراز نشود و از مقصود باز نمانیم.

قلم که واسطه است میان نون و کتاب، دو روی دارد: یک[۱۳] روی به طرف نون[۱۴] و یک روی به طرف کتاب. و هر دو روی قلم را[۱۵] به اضافات و اعتبارات به اسامی مختلفه[۱۶] ذکر کرده‌اند و[۱۷] ید قابضه و ید باسطه گفته‌اند. ید قابضه[۱۸] از نون قبض[۱۹] می‌کند و ید[۲۰] باسطه[۲۱] بر لوح بسط می‌کند تا کتاب ظاهر می‌شود. و ید قابضه[۲۲] عبارت از جبرئیل و عزرائیل است و ید باسطه عبارت از میکائیل[۲۳] و اسرافیل است.

۱.کب:- کلمه است. ۲.کد:- مثابت. ۳.کد،کب:- است. ۴.اس:- و تمام افراد... است.۵.کد:خواصّ.

۶.مت:+ در. ۷.مت،کد: مختلف. ۸.کد،کب:- و ذات را اللّه... گفته‌اند. ۹.کد:- را.

۱۰.کب:+ و نفس که واسطه است میان عالم اجمال و وجه را عالم تفصیل. ۱۱.مت:+ را.

۱۲.اس،کد،کب:- عالم. ۱۳.کد:یکی. ۱۴.مت:و کتاب، دو روی... طرف نون. ۱۵.کب:- را.

۱۶.مت،کد:مختلف. ۱۷.مت،کد،کب:- و. ۱۸.مت:فایضه. ۱۹.مت:فیض. ۲۰.اس،کد،کب:- ید.

۲۱.کد،کب:- گفته‌اند. ید قابضه...باسطه. ۲۲.مت:فایضه. ۲۳.کد،کب: - و عزرائیل... ازمیکائیل.

فصل

بدان که وجه نمودار ذات و[1] نفس است، از جهت آن که خاک، نون است و کمال خاک، کتاب[2] است و آنچه واسطه است میان خاک و کمال خاک، قلم است. و خاک، عالم اجمال است و کمال خاک، عالم تفصیل است[3] و آنچه واسطه است میان عالم[4] اجمال و عالم [۲۵۰ ب] تفصیل، عالم[5] عشق است. و معدن و نبات و حیوان که جوهر این دریا و میوهٔ این درختند، نمودار وجهند از جهت آن که نطفه، نون است و حیوان[6] کتاب است و آنچه واسطه است میان نطفه و حیوان، قلم است. و نطفه، عالم اجمال است و حیوان، عالم تفصیل است[7] و آنچه واسطه است میان عالم اجمال و عالم[8] تفصیل، عالم عشق است. و از این جاست که ذات را امّ الکتاب و نون و عالم اجمال[9] گفته‌اند[10] و خاک را هم امّ الکتاب و نون[11] و عالم اجمال گفته‌اند و نطفه را هم امّ الکتاب و نون و عالم اجمال گفته‌اند[12].

۱.اس:– و. ۲.اس: کتابت. ۳.کد،کب:– است. ۴.کد:– عالم. ۵.مت:– عالم. ۶.کد،کب:حیات.
۷.کد،کب:– است. ۸.کد:+ و. ۹.اس،کد:– اجمال. ۱۰.کب:گفته. ۱۱.اس:– و نون.
۱۲.مت:+ و اللّه اعلم؛ کب: – و خاک را هم... و عالم اجمال گفته‌اند.

اصل هشتم

در معرفت شب قدر و روز قیامت

بدان که اهل شریعت می‌گویند که شب قدر یک[۱] شب است نامعیّن از تمام شبهای سال. یعنی در هر سالی[۲] یک شبی[۳] شب قدر است و آن شب را خداوند[۴] - تعالی و تقدّس - فضیلت بسیار داده است و آن شب[۵] بهترین شبهاست[۶] بلکه[۷] بهترین روزهاست بلکه بهتر از هزار ماه است. و بعضی هم از اهل[۸] شریعت می‌گویند که شب قدر یک شب است نامعیّن[۹] از تمام شبهای ماه رمضان. و بعضی می‌گویند که شب قدر شب[۱۰] بیست و یکم[۱۱] رمضان است و بعضی می‌گویند که شب قدر [۲۵۱ الف] شب بیست و هفتم ماه رمضان است[۱۲].

فصل

بدان که اهل شریعت می‌گویند که روز قیامت عبارت از روزی است که اجسام جمله

۱.مت: یکه. ۲.کد،کب: سال. ۳.مت،کد،کب: شب. ۴.کب: خدای.

۵.کد،کب:- و تقدّس فضیلت... و آن شب. ۶.کد،کب: گفته است. ۷.کد،کب: بل. ۸.کب:- اهل.

۹.کب: نامعین است. ۱۰.کد،کب:- شب. ۱۱.مت،کد،کب:+ ماه. ۱۲.مت:- است.

آدمیان[۱] باز جمع کنند و روح هر کس[۲] را در قالب او[۳] درآورند تا جملهٔ آدمیان زنده شوند و از گورها برخیزند. و این روز را به اضافات[۴] و به[۵] اعتبارات به اسامیِ مختلفه[۶] ذکر کرده‌اند: یوم‌القیامت و یوم‌الجمع و یوم‌الفصل و یَوْمَ تُبْلَى السَّرائِرُ (۹/طارق) و یوم الدّین و یوم‌الآخرة و مانند این گفته‌اند. روز زنده شدن و برخاستن، یوم‌القیامت است. و چون برخاستند[۷] هر آینه جمله خلایق جمع شوند[۸]، یوم‌الجمع[۹] است. و چون جمع[۱۰] شوند هر آینه[۱۱] حقّ را از باطل جدا کنند، یوم‌الفصل است. و چون حقّ را از باطل جدا کردند، هر چه پوشیده باشد ظاهر شود[۱۲]، یَوْمَ تُبْلَى السَّرائِرُ (۹/طارق) است. و چون جمله[۱۳] به دوزخ در آورند، یوم‌السّیاست است[۱۴]. و چون متّقیان[۱۵] را[۱۶] از دوزخ بیرون آورند و در بهشت آورند[۱۷]، یوم‌الفصل[۱۸] است. و چون ظالمان را در[۱۹] دوزخ[۲۰] بمانند[۲۱]، یوم‌العدل است. و چون متّقیان[۲۲] را در بهشت، هر یک[۲۳] به درجه‌ای برآورند[۲۴] و چون ظالمان [۲۵۱ ب] را هر یک[۲۵] در[۲۶] دوزخ[۲۷] به درکه‌ای[۲۸] فرو برند، یوم‌الدّین است.

باب[۲۹]
در سخن اهل حکمت در بیان شب قدر و روز قیامت

بدان که اهل حکمت می‌گویند که شب قدر عبارت از مبدأ است و روز قیامت[۳۰]

۱.مت: + را. ۲.مت،کب: کسی. ۳.کب: - او. ۴.مت: اضافت. ۵.مت،کد،کب: - به. ۶.مت،کد: مختلف.
۷.اس: - و چون برخاستند. ۸.کد: شدند. ۹.مت: یوم الجمعه. ۱۰.کد: - جمع. ۱۱.کب: - هر آینه.
۱۲.کد: + و. ۱۳.مت: + را. ۱۴.کد،کب: - و چون جمله به دوزخ درآورند، یوم السّیاست است.
۱۵.اس: امتان؛ کد،کب: جمله. ۱۶.کب: - را. ۱۷.کد،کب: دربرند. ۱۸.مت:یوم‌الفصل؛کد،کب:یوم‌الآخره.
۱۹.کد،کب: به. ۲۰.کد: + هر یک. ۲۱.کب: برند. ۲۲.اس: امتان؛ کب: مفتیان.
۲۳.مت:یکه؛ کب: هر یک در بهشت. ۲۴.کد: درآورند. ۲۵.کب: - هر یک. ۲۶.کب: به.
۲۷.مت: در دوزخ هر یکه؛کد: به دوزخ هر یک. ۲۸.کد،کب: - به درکه‌ای. ۲۹.کد،کب: فصل.
۳۰.کد،کب: - بدان که...روز قیامت.

عبارت از معاد است از جهت آن که مبدأ نسبت به شب[۱] دارد و معاد نسبت به[۲] روز[۳] زیرا که حقیقت شب آن است که[۴] چیزها در وی پوشیده باشد و هر کس را بدان[۵] اطّلاع نباشد. و حقیقت روز آن است که چیزها در وی ظاهر شود[۶] و آنچه در[۷] شب پوشیده بود در روز آشکارا[۸] شود.

[۹]چون این[۱۰] مقدّمه معلوم کردی، اکنون بدان که هر چه[۱۱] بود و هست و خواهد بود، جمله[۱۲] به[۱۳] یک بار[۱۴]، در یک[۱۵] طرفةالعین[۱۶] در عقل اوّل با عقل اوّل[۱۷] پیدا آمد. و تقدیرات ازلی عبارت از این است و هر چیز که در[۱۸] عقل اوّل مفروض و مقدور نباشد، محال است که[۱۹] بالفعل موجود شود. و فطرت نخستین عبارت از آن مفروضات و مقدورات است که در آن تبدیل نیست. پس مبدأ، عقل اوّل آمد[۲۰]، بازگشت به عقل اوّل[۲۱] خواهد بود و[۲۲] عقل اوّل را نسبت به آمدن، مبدأ گفتند[۲۳] [۲۵۲ الف] و نسبت به بازگشتن، معاد خواندند.

چون این مقدّمات[۲۴] معلوم کردی، اکنون بدان که مبدأ را به این اعتبار[۲۵] که کس را بر وی اطلاّع نیست، نسبت به شب کردند بلکه[۲۶] خود[۲۷] شب گفتند و به این اعتبار که[۲۸] جملهٔ تقدیرات در وی بوده است[۲۹]، شب قدر گفتند. و معاد را[۳۰] به این اعتبار که[۳۱] جملهٔ پوشیدگیها در وی ظاهر خواهد شد نسبت به روز کردند بلکه[۳۲] خود[۳۳] روز گفتند. به این اعتبار[۳۴] که در آن روز جمله از گور قالب بر می‌خیزند[۳۵]، روز قیامت گفتند.

و بعضی گفته‌اند[۳۶] که شب قدر عبارت از نزول ارواح است و روز قیامت عبارت از

۱.کب:+ قدر. ۲.کد:- به شب دارد و معاد نسبت به. ۳.مت،کد،کب:+ دارد. ۴.کب:- که.
۵.مت،کد،کب: بر آن. ۶.مت: باشد. ۷.کد،کب: به. ۸.کد: آشکار. ۹.کد:+ و. ۱۰.مت:- این. ۱۱.مت: چیز که.
۱۲.کد:- جمله. ۱۳.اس،کد،کب: در. ۱۴.کب:- جمله در یک بار. ۱۵.مت: یکه. ۱۶.کب:+ به یک بار.
۱۷.کد،کب:- با عقل اول. ۱۸.اس:- در. ۱۹.کب:- که. ۲۰.کد،کب:+ که. ۲۱.اس: - اوّل. ۲۲.کد:- و.
۲۳.کد،کب: گفته‌اند. ۲۴.مت،کد:مقدّمه دیگر؛کب: مقدّمه. ۲۵.کد:+ گفتند. ۲۶.کد،کب: بل.
۲۷.مت: بل خود که. ۲۸.کد:- که. ۲۹.مت،کد،کب: بود. ۳۰.کد،کب: - معاد را. ۳۱.کد:- که.
۳۲.کد،کب: بل. ۳۳.مت: بل خود که. ۳۴.مت،کد،کب: اعتبارات. ۳۵.کد: بر می‌خیزد. ۳۶.کب: گفتند.

عروج است از جهت آن که نزول نور، افول[1] باشد پس شب بود و عروج نور، طلوع بود پس روز باشد.

فصل

بدان که اهل حکمت می‌گویند که روز قیامت عبارت از روزی است که تعلّق نفس انسانی از قالب منقطع شود و این روز را[2] انبیا به اسامی مختلف[3] ذکر کرده‌اند: یوم‌الفصل و یوم‌الجمع و يَوْمَ تُبْلَى السَّرائِرُ (۹/طارق) و مانند این گفته‌اند. روز جدا شدن نفس[4] از قالب، یوم‌الفصل است و چون نفس به کلّ خود پیوست [۲۵۲ ب] و قالب هم به کلّ خود پیوست، یوم‌الجمع است و چون[5] آنچه پوشیده بود بر نفس آشکارا شد، يَوْمَ تُبْلَى السَّرائِرُ (۹/طارق) است.

فصل
در سخن اهل وحدت

بدان که اهل وحدت می‌گویند که شب قدر عبارت از وقتی است که نطفه در رحم مادر می‌افتد و روز قیامت عبارت از روزی است که فرزند از گور مادر بیرون آید و به این عالم بعث می‌شود[6]. و بعث و[7] ولادت[8] چهار نوع است، پس قیامت هم چهار نوع است[9] و این سخن در اصل نهم بشرح می‌آید.

۱.کد: اقول. ۲.مت:+ به.۳.کب: مختلفه .۴.کب: روز چند از جدا نفس.۵.کب:- چون. ۶.کب: می‌شود.
۷.کب:- و. ۸.کد: ولایت. ۹.مت،کد: باشد.

اصل نهم[1]

در معرفت[2] موت و حیات

بدان که اهل شریعت می‌گویند که موت دو نوع است: یکی صورتی[3] و یکی معنوی. و حیات هم دو نوع است: یکی صورتی[4] و یکی معنوی. و قیامت هم دو نوع است: یکی صغری و یکی کبری[5].

باب[6]

بدان که حیات معنوی[7] آن است که به اخلاق حمیده و اوصاف پسندیده موصوف و متخلّق[8] باشد[9]. و موت معنوی آن است که به اخلاق حمیده و اوصاف پسندیده[10] موصوف و متخلّق[11] نباشد[12]. و موت صورتی[13] آن است که روح از قالب جدا شود و مراد

۱.اس: فصل. ۲.اس،کد: – معرفت. ۳.مت،کد،کب: صوری. ۴.مت: صوری.

۵.کد،کب: – و حیات هم...یکی کبری. ۶.مت،کب: فصل؛ کد: باب. ۷.اس: صورتی؛ کد،کب: صوری.

۸.مت:متخلّف. ۹.کد:نباشد. ۱۰.مت:پسندیده. ۱۱.مت:متخلّف. ۱۲.کد،کب:– و موت معنوی...نباشد.

۱۳.کد،کب:صوری.

از موتوا قبل أنْ تموتوا آن است که روح از قالب جدا نشود[1] [۲۵۳ الف]، از اخلاق ذمیمه و اوصاف ناپسندیده بمیرد پیش از آن که روح از قالب جدا شود. و قیامت صغری آن است که به موت صورت بمیرد که[2] هر که به موت صورت مرد، قیامت وی آمد و قیامت کبری آن است که باز زنده شود.

فصل

در سخن اهل وحدت در بیان موت و[3] حیات

بدان که اهل وحدت می‌گویند که حیات چهار نوع است: حیات صورتی[4] و حیات معنوی و حیات طیّبه[5] و حیات حقیقی. و موت هم چهار نوع[6] است[7]: موت از حیات صورتی[8] و موت از حیات معنوی و موت از حیات طیّبه[9] و موت از حیات حقیقی[10]. و قیامت هم چهار نوع[11] است: قیامت صغری و قیامت وسطی و قیامت کبری و قیامت عظمی.

فصل

بدان که حیات عبارت از آگاهی است و آگاهی چهار نوع است از جهت آن که آگاهی است به صور چیزها و آگاهی است به طبایع چیزها[12] و آگاهی است به خواصّ چیزها و آگاهی است به حقایق چیزها. و چون حیات چهار نوع باشد بضرورت موت هم[13] چهار نوع باشد از جهت آن که موت در مقابل حیات است. و چون موت و حیات[14] چهار [۲۵۳ ب] نوع باشد[15] بضرورت بعث و قیامت هم چهار نوع باشد از جهت آن که حیات

۱.مت،کد،کب:- روح از قالب جدا نشود. ۲.کد: و. ۳.کد:- بیان موت و. ۴.مت،کد،کب:صوری.

۵.کب:طیّبه. ۶.مت: - نوع. ۷.کد: - موت هم چهار نوع است. ۸.مت،کد: صوری. ۹.کد: طبه.

۱۰.کب:- و موت هم...حیات حقیقی. ۱۱.اس: - نوع. ۱۲.کب: خیرها. ۱۳.کب:موت هم به ضرورت.

۱۴.مت:حیات و موت. ۱۵.کب:- از جهت آن که... چهار نوع باشد.

و موت بی‌بعث و قیامت نتواند که باشد[۱]، پس قیامت هم چهار نوع[۲] باشد. چنین می‌دانم که تمام فهم نکردی، روشن‌تر از این بگویم.

فصل

بدان که بعث و قیامت عبارت از دانا شدن است و دانا شدن[۳] درجات دارد، پس قیامت را هم درجات بود. و[۴] هر که به صور[۵] چیزها دانا شد، حیات صورتی[۶] دارد و[۷] در قیامت صغری است. و هر که به طبایع چیزها دانا شد، حیات طیّبه[۸] دارد و در قیامت کبری است. و هر که به حقایق چیزها دانا شد، حیات حقیقی دارد و در قیامت عظمی است. چنین[۹] می‌دانم که تمام فهم نکردی، روشن‌تر از این بگویم به نوعی دیگر[۱۰].

فصل[۱۱]

بدان که چون[۱۲] فرزند در شکم مادر به وقت ولادت رسید[۱۳] و به این عالم حسّ و محسوس بعث شد[۱۴]، این زادن را ولادت صورتی[۱۵] و این زندگی[۱۶] را حیات صورتی[۱۷] و این برخاستن[۱۸] از گور مادر[۱۹]، قیامت صغری[۲۰] و این روز را یوم القیامت گویند. و چون به عالم بلوغ رسید و علم حاصل کند و حقّ را از باطل [۲۵۴ الف] جدا کند و از عالم حسّ و محسوس به عالم عقل و معقول بزاید و بعث شود،این زادن را ولادت[۲۱] معنوی و این زندگی را حیات معنوی[۲۲] و[۲۳] جدا کردن حقّ را از باطل، قیامت وسطی و این روز را یوم الفصل گویند. و چون به عالم اطمینان و سکینه بزاید و بعث شود، این زادن را ولادت

۱.کد: نخواهد بود؛ کب: نتواند بود. ۲.کد:- نوع. ۳.مت:- شدن . ۴.مت،کب:- و.

۵.مت،کد،کب:صورت. ۶.مت،کد،کب:صوری. ۷.کد:- و؛کب:+ هر که. ۸.کب: - طیّبه.

۹.کب:- چنین. ۱۰.مت: به نوعی دیگر بگویم. ۱۱.کب:- فصل. ۱۲.کد،کب:- چون .

۱۳.مت:رسد؛کد،کب:- رسید. ۱۴.مت،کد،کب:شود. ۱۵.مت،کد،کب:صوری. ۱۶.کد،کب:حیات.

۱۷.کد،کب:صوری. ۱۸.کب:+ را. ۱۹.کد:+ را. ۲۰.کد:+ گویند؛کب:+ را گویند. ۲۱.کد:ولات.

۲۲.اس:- و این زندگی را حیات معنوی. ۲۳.مت:+ این.

طیّبه[۱] و این زندگی را حیات طیّبه[۲] و[۳] اطمینان و[۴] سکینه را[۵] قیامت کبری و این روز را یوم الجمع[۶] خوانند. و چون به عالم عیان رسد[۷] و تمکین[۸] حاصل کند و از عالم اطمینان و سکینه به عالم عیان و تمکین بزاید و[۹] بعث شود[۱۰]، این زادن را ولادت حقیقی و این زندگی را حیات حقیقی و این عیان و تمکین را[۱۱] قیامت عظمی و این روز را یَوْمَ تُبْلَی السَّرائِرُ (۹/طارق) گویند[۱۲].

۱.کب:طبیّه. ۲.کب: طبیّه. ۳.کد،کب: + این. ۴.کب: - اطمینان و. ۵.کد:- اطمینان و سکینه را.
۶.اس: یوم‌الجمعه؛ کب: یوم‌الجمیع. ۷.کب: - رسد. ۸.کب: تمکّن. ۹.کب: - و. ۱۰.کب:+ و.
۱۱.اس:- را. ۱۲.کد:+ و اللّه اعلم.

اصل دهم

در معرفت معاد

بدان که در لغت عرب مبدأ و معاد، جای آغاز شدن و جای[1] بازگشتن است علی الاطلاق امّا علماء شریعت از این معنی نقل کرده‌اند و بر[2] معنی دیگر اطلاق می‌کنند و همان جای آغاز شدن و جای[3] بازگشتن است، یعنی آغاز انسان و جای بازگشت[4] انسان بعد از [۲۵۴ ب] مرگ.

فصل

بدان که عوامّ اهل شریعت می‌گویند که چون روح[5] از قالب انسان[6] مفارقت کند، ارواح مؤمنان را به مقام سُعدا برند و ارواح کافران را به مقام اشقیا برند و بازگشت قالب هم به خاک خواهد بود، یعنی بازگشت عناصر هر یک به[7] محلّ خود باشد. و باز اجزاء

۱.کب: – جای. ۲.کد،کب: + بعضی. ۳.کد،کب: – جای.

۴.مت: – مخصوص است... جای بازگشت؛ کب: بازگشتن. ۵.مت،کد،کب: + انسان.

۶.مت،کد،کب: – انسان. ۷.کب: بر.

هر[1] قالبی را[2] در قیامت جمع کنند و روح هر یک[3] را در قالب هر یک[4] در آورند[5] و از خاک بیرون آورند[6] و آن گاه در عرصات قیامت، حساب هر یک[7] بکنند[8] و جمله را در دوزخ درآورند[9] و اهل ایمان[10] و[11] تقوی را از دوزخ بیرون آورند و به بهشت[12] رسانند و اهل کفر و ظلم را در دوزخ بگذارند. و اهل ایمان و تقوی[13] در بهشت، جاوید باشند[14] و اهل کفر و ظلم در دوزخ هم جاوید باشند[15] و اهل عصیان[16] به قدر معصیت عذاب کشند[17] و به آخر از دوزخ خلاص یابند و به[18] بهشت رسند[19] یا[20] خداوند از ایشان در گذرد[21] و بی‌عذاب، ایشان را هم[22] به بهشت رساند[23].

پس معاد اهل ایمان، بهشت باشد[24] و معاد اهل کفر، دوزخ آمد. و درجات هر کس[25] در بهشت به[26] قدر علم و عمل نیک وی باشد[27] و درکات هر کس[28] در دوزخ به[29] قدر جهل و عمل[30] بد وی باشد[31]، امّا[32] در آمدن در بهشت و دوزخ به فضل و عدل است و خلود در بهشت و دوزخ[33] جزاء اعتقاد است [۲۵۵ ب] و بهشت و دوزخ مخلوق و آفریده‌اند[34] محسوس و[35] جسمانیند.

فصل

بدان که اهل شریعت می‌گویند که ما[36] به جملهٔ پیغمبران ایمان می‌داریم[37] و از هر چه خبر دادند[38]، جمله را راستگوی می‌دانیم[39] اگر چه کیفیّت بعضی از آن چیزها در

---

۱. کد،کب:همه. ۲. کد،کب: - را. ۳. مت: یکی. ۴. مت: یکی؛ کد: او؛ کب: - هر یک. ۵. مت: - در آورند.

۶. اس: - و از خاک بیرون آورند. ۷. مت: یکی؛ کد: - هر یک. ۸. کد،کب: کنند. ۹. کد،کب: درآرند.

۱۰. کب: + را. ۱۱. کب: + اهل. ۱۲. کد،کب: بعث. ۱۳. کد،کب: + را. ۱۴. کد: بدارند؛ کب: درآورند.

۱۵. اس،کد،کب: - و اهل کفر... باشند. ۱۶. کد: + را. ۱۷. کد: کنند. ۱۸. مت: - به. ۱۹. کد،کب: برسند.

۲۰. مت،کد: تا. ۲۱. مت: درگذارد. ۲۲. کب: - هم. ۲۳. کد: برسانند؛ کب: برساند. ۲۴. مت،کد،کب: شد.

۲۵. مت: کسی. ۲۶. مت: بر. ۲۷. مت: با وی شد. ۲۸. مت: کسی؛ کد: - در بهشت به قدر...هر کس.

۲۹. مت،کد: بر. ۳۰. کد: - و عمل. ۳۱. مت،کد،کب: بود. ۳۲. کب: - امّا. ۳۳. کد: + به فضل.

۳۴. کد،کب: آفریده. ۳۵. اس: - و. ۳۶. کد،کب: - ما. ۳۷. کد،کب: داریم. ۳۸. مت: دارند.

۳۹. مت: می‌داریم؛ کد: جمله را راست می‌گویند که می‌دانیم؛ کب: جمله راست است و راستگوی می‌دانیم و.

نمی‌یابیم و احوال قیامت از آن جمله است. سؤال گور و عذاب گور و برخاستن از گور و نامهٔ اعمال هر یکی به هر یکی رسیدن[۱]، بعضی را به دست راست و بعضی را به دست چپ و نامه خواندن و حساب هر یکی کردن و ترازو و صراط و دوزخ و عذابهای گوناگون در دوزخ[۲] و نعمتهای گوناگون در بهشت و دیدار خدای[۳] و مانند این، جمله حقّ است و راست است و ما[۴] به این جمله ایمان می‌داریم اگر چه کیفیّت این جمله را در نمی‌یابیم، نُؤمنُ[۵] بهم و لا نشتغلُ بکیفیّتِهم.

فصل[۶]

در سخن خاصّ الخاصّ اهل شریعت[۷] در بیان معاد

بدان که خاصّ الخاصّ اهل شریعت در بیان[۸] معاد بر سه قسم شدند: قسم اوّل می‌گویند که جسم انسان[۹] معادی دارد و[۱۰] روح انسان[۱۱] هم[۱۲] معادی دارد[۱۳]. معاد[۱۴] جسم انسان[۱۵] خاک است. از خاک به مراتب بر می‌آید[۱۶] و باز به خاک باز می‌گردد. و معاد روح [۲۵۵ ب] انسان، انسانی[۱۷] دیگر است از جهت آن که هیچ مکانی شریف‌تر و بهتر از وجود انسان[۱۸] نیست و هیچ مکانی خسیس‌تر و بدتر از وجود انسان[۱۹] هم نیست و هیچ بهشتی خوش‌تر از وجود انسان[۲۰] نیست و هیچ دوزخی ناخوش‌تر از وجود انسان[۲۱] هم نیست. پس روح انسان[۲۲] بعد از مفارقت قالب هم به انسان[۲۳] باز گردد[۲۴]. اگر در این قالب[۲۵]، مجازات[۲۶] نیکی و مکافات بدی نیافته باشد هر آینه در آن قالب دیگر بیابد[۲۷].

۱.کد: رسانیدن؛ کب: رسانیدن و. ۲.مت: + و بهشت. ۳.کد،کب: خداوند. ۴.کد،کب:- ما.
۵.کد،کب:یومن. ۶.مت:باب. ۷.اس: + می‌گویند. ۸.کد:- در بیان؛ کب: در باب. ۹.کد،کب: انسانی.
۱۰.مت:- جسم انسان معادی دارد و. ۱۱.کد،کب: انسانی. ۱۲.مت: - هم. ۱۳.مت،کد: + و.
۱۴.مت:- معاد. ۱۵.کد: + هم. ۱۶.کد،کب: باز می‌گردد. ۱۷.کد:انسانی، انسان. ۱۸.کب: انسانی.
۱۹.کب: انسانی. ۲۰.کب: انسانی. ۲۱.کب:انسانی. ۲۲.کب: انسانی. ۲۳.مت:انسانی دیگر؛ کد:انسانی.
۲۴.کد،کب:+ و. ۲۵.اس:- قالب. ۲۶.کد:مجاز است؛کب:مجازی. ۲۷.کد: - بیابد؛ کب: می‌باید.

چون این مقدّمه[۱] معلوم کردی، اکنون بدان که روح عالم به عالم و روح جاهل به جاهل و روح عادل به عادل و روح ظالم به ظالم باز خواهد گشت و این سخن شرحی[۲] و بسطی دارد و این مختصر تحمّل[۳] نتواند کردن امّا اشارتی به طریق اجمال کرده[۴] آید. چون روح انسان[۵] از قالب مفارقت کند و خواهد که به قالب[۶] دیگر باز گردد[۷] و در[۸] عالم[۹]، قالب بسیار است[۱۰]، معاد او[۱۱] شریک باشد[۱۲] و بعد از شرکت، نسبت به وی و نسبت به دیگران در آن صفات وی[۱۳] کلّ باشد. پس بازگشت[۱۴] روح هر کس[۱۵] به کلّ خود خواهد بود و هر روحی که به کلّ می‌پیوندد[۱۶] کلّ قوی‌تر[۱۷] می‌گردد[۱۸] [۲۵۶الف]. تا وقت باشد که[۱۹] هر روزی بلکه در[۲۰] هر ساعتی چندین روح به کلّ پیوندد. و چون کلّ[۲۱] در گذرد[۲۲]، روح کلّ به کلّ عالم باز گردد[۲۳]. و هر کس به قدر استعداد و مناسبت نباشد[۲۴]، از روح کلّ نصیب نیابد[۲۵]، یعنی اجزا به کلّ می‌پیوندد[۲۶] و باز کلّ به کلّ اجزا باز می‌گردد. پس اجزا را[۲۷] معاد، کلّ[۲۸] خواهد بود[۲۹] و کلّ را معاد، اجزاء خود باشد[۳۰].

فصل

بدان که قسم دوم می‌گویند که روح انسان را از مرکبی چاره نیست و احتیاج روح انسان به مرکب از جهت دو معنی است: یکی از جهت آن[۳۱] تا کمال خود حاصل کند که بی‌مرکب، کمال خود حاصل نمی‌تواند کردن و یکی از جهت آن که[۳۲] بر آن مرکب باقی باشد و همیشه در راحت[۳۳] و آسایش بود. پس[۳۴] اوّل مناسب اجسام[۳۵] خود مرکبی دارد

۱.مت،کد،کب:مقدّمات. ۲.مت: شرمی. ۳.کد: +آن. ۴.کد،کب:گفته. ۵.مت،کد:انسانی. ۶.مت: قالبی.
۷.کب: درآید. ۸.کب: به. ۹.کب: + دیگر. ۱۰.کد،کب:+ تا. ۱۱.مت،کد:وی.
۱۲.کب: با وی در آن قالب بوده باشد. ۱۳.کد،کب:- وی. ۱۴.کب: نسبت با. ۱۵.مت: کسی.
۱۶.کد،کب:+ و. ۱۷.مت:+ و کاملتر. ۱۸.مت: می‌شود. ۱۹.مت: + در. ۲۰.کب:- در. ۲۱.کد:- کلّ.
۲۲.کب: درگذر. ۲۳.کب: باز می‌گردد. ۲۴.کد،کب: - نباشد. ۲۵.کد،کب:بیابد.
۲۶.کد:می‌پیوندد و به کلّ. ۲۷.اس،کب:- را. ۲۸.کد:کلّی. ۲۹.مت: خود باشد. ۳۰.مت:بود.
۳۱.اس: +که. ۳۲.مت: تا. ۳۳.مت: راجه. ۳۴.مت،کد،کب: + در. ۳۵.مت،کد،کب:احتیاج.

و چون کمال خود[۱] حاصل کرد، مناسب احتیاج[۲] هم مرکبی[۳] دارد. یعنی روح انسان[۴] تا آن گاه که کمال خود حاصل نکند بر[۵] مرکب فانی در همین عالم کون و فساد[۶] سوار[۷] است و از قالبی به قالبی دیگر نقل می‌کند و طالب کمال خود می‌باشد. و کمال او آن است که حقیقت خود را بشناسد[۸] و چون حقیقت خود را شناخت[۹] آن گاه خود را موصوف گرداند به صفات حمیده [۲۵۶ ب] و متخلّق[۱۰] گرداند به اخلاق پسندیده تا پاک و مقدّس شود[۱۱]. آن گاه در پاکی و تقدیس[۱۲]، استقامت طلب کند. و چون به استقامت رسید آن گاه بعد از مفارقت این[۱۳] عالم کون و فساد، خلاص[۱۴] یابد[۱۵] و به عالم بقا و ثبات رسد[۱۶] و بر مرکبی سوار شود که آن مرکب باقی باشد و در عالم بقا و ثبات[۱۷]، مخلّد[۱۸] و مؤبّد[۱۹] در راحت و آسایش بود[۲۰]. و از سر همین نظر فرموده‌اند[۲۱] که ارواح مؤمنان بعد از مفارقت[۲۲] در حواصل مرغان سبز باشند[۲۳]. و آن[۲۴] مرغان سبز، بهشتی بوند[۲۵] و دایم در بهشت پرند و ارواح مؤمنان در آن حواصل مرغان نظارهٔ بهشت و بهشتیان و دوزخ و دوزخیان می‌کنند. پس معاد ارواح انسان[۲۶]، عالم بقا و ثبات باشد[۲۷]. و روح هر کسی[۲۸] که کامل‌تر و استقامت هر که عالم‌تر باشد درجهٔ او در عالم بقا و ثبات بالاتر بود و مرکب او شریف‌تر و لطیف‌تر باشد و از درجه تا[۲۹] درجه چندان مسافت[۳۰] بود[۳۱] که از زمین تا آسمان. و معاد جسم انسان، خاک باشد. از خاک به مراتب بر می‌آید و باز به خاک باز می‌گردد[۳۲].

۱.مت:- خود. ۲.کب:+ خود. ۳.مت،کب:+ دیگر. ۴.کد،کب:انسانی. ۵.اس: در. ۶.کب: + و.
۷.کد: دشوار. ۸.کب:شناسد. ۹.کد،کب:بشناخت. ۱۰.مت:متخلّف.
۱۱.مت:+ و چون پاک و مقدّس شد. ۱۲.کد: استعداد و؛ کب: تقدّس. ۱۳.کد:+ قالب.
۱۴.کد،کب: - خلاص. ۱۵.کب: بیابد. ۱۶.کب:+ و برمی‌گردد. ۱۷.مت:ثبات و بقا. ۱۸.کد:+ باشد.
۱۹.کد:- و مؤبّد. ۲۰.کد:- بود. ۲۱.کد،کب:فرمودند. ۲۲.کد،کب: + بدن. ۲۳.کد:باشد.
۲۴.کد،کب:این. ۲۵.کد:بودند. ۲۶.کد:انسانی؛کب:+ به. ۲۷.کد:است. ۲۸.مت،کب:کس.
۲۹.مت،کد،کب:+ به. ۳۰.کد:- مسافت. ۳۱.کد: + مساوی. ۳۲.کد: و اللّه اعلم.

فصل

بدان که قسم سیوم می‌گویند که یک نور است که در عالم، منبسط[۱] و عالم مالامال آن نور است و آن نور خدای است - تعالی [۲۵۷ الف] و تقدّس - و نور خدای است[۲] که در چندین هزار صورت تجلّی کرده است.

چون این مقدّمه معلوم کردی، اکنون بدان[۳] که[۴] نور را[۵] اوّل و آخر و رفتن و آمدن و ظاهر شدن و پوشیده گشتن نیست و در نور[۶]، کثرت و اجزا و تغییر[۷] و تبدیل نیست. اوّل و آخر و رفتن و آمدن و ظاهر شدن و[۸] پوشیده گشتن در صورت[۹] عالم است.

چون این مقدّمه[۱۰] معلوم کردی، اکنون بدان که مبدأ و معاد، صورت انسان را باشد امّا روح انسان را مبدأ و معاد نباشد و آمدن و رفتن و ظاهر شدن و پوشیده گشتن، صورت انسان را باشد[۱۱] امّا[۱۲] روح انسان را آمدن و رفتن[۱۳] و ظاهر شدن و پوشیده گشتن نباشد. و این سخن، تو را جز به مثالی معلوم نشود. بدان که اگر شمعی نهاده باشد و گرداگرد این شمع آینه‌ها نهاده باشد[۱۴] و در هر آینه‌ای شمعی پیدا آمده بود[۱۵]، شمع را اوّل و آخر و[۱۶] آمدن و رفتن و ظاهر شدن[۱۷] و پوشیده گشتن[۱۸] نباشد امّا آینه‌ها[۱۹] را اوّل و آخر و آمدن و رفتن[۲۰] و ظاهر شدن[۲۱] و پوشیده گشتن[۲۲] باشد. پس مبدأ و معاد، آینه‌ها را بود امّا شمع را مبدأ و معاد نباشد. و اگر کسی گوید که این مثال راست نیست از جهت آن که [۲۵۷ ب] در آینه‌ها حقیقت شمع موجود نیست، عکس شمع موجود است، ای درویش اگر مثال چیزی[۲۳] با[۲۴] آن چیز[۲۵] مِن کلّ الوجوه[۲۶] مماثلت[۲۷] باشد، مثال خود نباشد، عین آن

۱.مت،کد،کب: + است. ۲.کد: می‌باشد. ۳.کد،کب: - اکنون بدان. ۴.اس: + که. ۵.کب: - را.

۶.اس: - نور. ۷.مت: - و تغییر؛ کب: تغیر. ۸.کد: - ظاهر شدن و. ۹.مت،کد،کب: صور.

۱۰.مت،کد،کب: + دیگر. ۱۱.کد،کب: - امّا روح انسان را...باشد. ۱۲.کد: یا. ۱۳.کد: رفتن و آمدن.

۱۴.مت: بود؛ کد: - باشد. ۱۵.مت،کد،کب: + و. ۱۶.مت: - و. ۱۷.کد،کب: گشتن.

۱۸.کب: پوشیدن شدن. ۱۹.کب: انبیا. ۲۰.کب: - و رفتن. ۲۱.مت،کد،کب: گشتن.

۲۲.کب: - و پوشیده گشتن. ۲۳.مت: + را؛ کد،کب: - چیزی، + را. ۲۴.مت: به؛ کد: - با.

۲۵.کد: - با آن چیز؛ کب: + و. ۲۶.کب: من حیث المجموع. ۲۷.اس: غایت.

چیز باشد. و از این جاست که خدای یکی است و زیادت از یکی امکان ندارد که باشد.

فصل[۱]

در سخن اهل وحدت در بیان مبدأ و[۲] معاد

بدان که اهل وحدت می‌گویند که مبدأ و معاد جایی را گویند که یک نوبت آن جا بوده باشند[۳] و باز خواهند[۴] که به آن جا[۵] باز گردند[۶]. پس بدین تقدیر[۷] مبدأ و معاد یک چیز باشد[۸]، که آن یک[۹] چیز را[۱۰] نسبت به آمدن[۱۱]، مبدأ گویند و نسبت به بازگشتن، معاد خوانند، یعنی مبدأ به مثابت نقطهٔ اوّل دایره است و معاد به مثابت نقطهٔ آخر[۱۲] دایره است. و اوّل و آخر دایره بحقیقت یک نقطه است[۱۳] که آن یک نقطه را نسبت به آغاز، اوّل می‌گویند و نسبت به انجام، آخر می‌خوانند. چنین می‌دانم که تمام فهم نکردی، روشن‌تر از این بگویم به نوعی دیگر[۱۴].

فصل[۱۵]

بدان که مبدأ هر چیزی[۱۶] معاد آن چیز باشد و معاد هر چیز[۱۷] مبدأ همان[۱۸] چیز باشد[۱۹]. و از این جا گفته‌اند که نهایت هر چیز آن باشد[۲۰] که به بدایت[۲۱] خود رسد [۲۵۸ الف]. مثلاً تخم در[۲۲] درخت گندم، مبدأ درخت گندم است و درخت گندم وقتی به معاد خود رسد که به مبدأ خود رسد و وقتی به نهایت خود رسد که به بدایت[۲۳] خود رسد. و نطفهٔ حیوان مبدأ حیوان است و حیوان وقتی به معاد خود رسد که به مبدأ خود رسد و وقتی[۲۴] به

۱.مت: باب. ۲.مت:- مبدأ و. ۳.کد: باشد. ۴.کد:خواهد. ۵.مت:- بوده باشند و باز خواهند که به آنجا.

۶.کد:بازگردد. ۷.اس:- تقدیر؛کد،کب:برین تقدیر. ۸.کد:باشند. ۹.کد،کب:- یک. ۱۰.اس:- را.

۱۱.کب: آن. ۱۲.کب: آخرین. ۱۳.مت:- و اوّل و آخر...است. ۱۴.مت،کد،کب:- به نوعی دیگر.

۱۵.کد:- فصل. ۱۶.مت،کب:چیز. ۱۷.کد: چیزی. ۱۸.کد: آن. ۱۹.کب:- و معاد هر... باشد.

۲۰.مت:- و از این جا...آن باشد. ۲۱.کد،کب: به غایت. ۲۲.مت: - در. ۲۳.کب:مبدأئیّت.

۲۴.مت:- به معاد خود... و وقتی.

نهایت خود[۱] رسد که به بدایت خود رسد[۲].

چون این مقدّمه[۳] معلوم کردی، اکنون بدان که نطفهٔ انسان، مبدأ جسم و روح انسان است و انسان وقتی به معاد خود رسد که به مبدأ خود رسد و وقتی به نهایت خود رسد که بدایت خود رسد. و هر چیز که به مبدأ خود رسید[۴] اگر چه او را مدّتی[۵] بقا[۶] باشد[۷] امّا عاقبت بازگشت[۸] به مبدأ عامّ خواهد بود. یعنی کُلّ، دایره است و هر جزئی از اجزاء دایره هم دایره است. پس هر جزئی را مبدأ و معاد خاصّ باشد و مبدأ و معاد عامّ[۹] بود. و[۱۰] مبدأ خاصّ به مدد مبدأ عامّ، روی در معاد خود دارد[۱۱]. و چون به معاد خود رسید[۱۲]، به مبدأ خود رسید[۱۳] و چون به مبدأ خود رسید[۱۴]، باز[۱۵] بازگشت[۱۶] او به مبدأعامّ خواهد بود[۱۷].

فصل[۱۸]

بدان که آدمی را[۱۹] اگر چه نور بصر بسلامت [۲۵۸ ب] باشد، در عالم[۲۰] صورت چیزی[۲۱] ادراک نتواند کردن تا آن‌گاه که نور[۲۲] دیگر در بیرون نباشد و آن نور آفتاب یا چراغ است. همچنین آدمی را اگر چه نور بصیرت بسلامت باشد، در عالم معنی هم چیزی

۱.اس: - خود. ۲.کد: رسیده باشد؛ کب:- و نطفهٔ حیوان... رسد. ۳.کد،کب: مقدّمات.

۴.کد،کب: رسد. ۵.کد: - مدّتی. ۶.کب: + و ثبات. ۷.کد:+ و ثبات. ۸.کد،کب: + او.

۹.مت،کب: + هم؛کد:+ هم عام. ۱۰.مت: - و.

۱۱.کد:و به مبدأ خاص و به مبدأ عام مرد و روی در معاد خود دارند؛کب:و به مبدأ عام می‌رود و روی در معاد خود دارد. ۱۲.کد: رسیدند. ۱۳.کد:رسیدند. ۱۴.کد:رسیدند. ۱۵.مت،کب:-باز. ۱۶.کد:-بازگشت.

۱۷.اس:+ تمام شد؛ مت:+ تمام شد بیان‌التّنزیل بعون اللّه و حسن توفیقه و الحمداللّه و حسن توفیقه بحق محمّد و آله؛ کد:+ تمام شد بیان‌التّنزیل بعون و حسن توفیقه و الحمداللّه رب العالمین؛ کب: شد،+ تمام شد بیان‌التّنزیل بعون اللّه و حسن توفیقه و الحمدللّه رب العالمین.

۱۸.مت:خاتمه؛کد،کب:- از آغاز این مطلب تا پایان کتاب. ۱۹.اس:- آدمی را. ۲۰.مت: عام.

۲۱.اس: چیز دیگر. ۲۲.مت:نوری.

ادراک نتواند کردن تا آن گاه که نور[۱] دیگر در بیرون نباشد و آن نور نبی یا ولی است. پس سالک باید که اوّل[۲] طلب هادی کند و چون هادی یافت آن گاه قصد سلوک کند تا مهدی بود. چنین می دانم[۳] که تمام فهم نکردی، روشن‌تر از این بگویم.

بدان که آدمی نوری در اندرون دارد که آن نور عقل است و نوری در بیرون دارد که آن نور انسان داناست. پس هر که را که[۴] نور عقل باشد از نور انسان دانا برخورداری تواند یافتن و هر که را[۵] نور عقل نباشد، از نور انسان دانا برخورداری نتواند یافتن و این معنی، به مثابت تزویج و[۶] نکاح است. و در تزویج و نکاح صوری زنی و مردی[۷] می‌باید که مستعدّ صحبت باشند تا چون با یکدیگر صحبت کنند آن صحبت سبب فرزند شود. و مراد از استعداد زن آن است که نطفه از مرد قبول تواند کرد و نگاه تواند داشت و آفتی و علّتی در رحم [۲۵۹ الف] وی نباشد. و مراد از استعداد مرد آن است که او را نطفه باشد و به رحم زن تواند رسانیدن و آفتی و علّتی در نطفهٔ وی نباشد. پس در تزویج و نکاح معنوی نیز[۸] باید که مستفید و مفید، هر دو مستعدّ صحبت باشند تا[۹] از آن صحبت برخورداری یابند و آن صحبت سبب فرزند شود. و معنی صحبت یک مقصود شدن است؛ یعنی دو کس یا زیادت یک مقصود شوند و در آن[۱۰] یک مقصود مدد و معاون گردند. تا سخن دراز نشود و از مقصود باز نمانیم. مقصود ما آن بود که هر سالک[۱۱] را دو نور باید که باشد:یکی نور اندرون و یکی نور بیرون تا سالک به مقصد و مقصود رسد.

ای درویش، آخر در[۱۲] کارهای ظاهر تجربه نکردی که هیچ کاری بی‌استاد میسّر نمی‌شود، در کارهای باطن نیز همچنان می‌دان. پس چون بیقین دانستی که بی‌نور بیرون این سفر به پایان نمی‌رسد، خود را بر فتراک مردی بند تا باشد که تو را از این بیابان پر پلنگ به ایمن آبادی رساند. و دست در دامن مردی زن تا باشد که تو را از این دریای پر

۱.مت: نوری. ۲.اس: او. ۳.مت:دانم. ۴.مت:- که. ۵.مت: + که. ۶.اس:- و. ۷. مت:مردمی.

۸.مت:+ همین نوع می‌دان یعنی. ۹.اس:- تا. ۱۰.مت:+ که در. ۱۱.مت: سالکی. ۱۲.اس:- در.

نهنگ به ساحلی[۱] [۲۵۹ ب] رساند.

ای درویش، کار، صحبت دانایان و اهل کمال دارد که هر چه یافت از صحبت ایشان یافت و چنان که صحبت بدان و جاهلان زهر[۲] قاتل است، صحبت نیکان و دانایان تریاک[۳] است.

فصل

بدان که اگر سالک[۴] را این چنین صحبت دست ندهد و این چنین سعادت روی ننماید کار سالک آن است که از خلق کرانه گیرد و عزلت اختیار کند[۵] در چنین وقت[۶]. والباقی کما هو. تمام شد بیان‌التّنزیل شیخ عزیز نسفی، قُدِّس سرُّه[۷].

۱.مت: ساحل. ۲.اس:- زهر. ۳.مت:تریاق اکبر. ۴.مت: سالکی. ۵.مت: +که.

۶.اس:+ و الباقی کما هو، تمام شد بیان‌التّنزیل شیخ عزیز نسفی قدّس سرّه.

۷.مت: - و الباقی... قدّس سرّه.

تعلیقات

ص ۱۴۷/س ۶. عبدالعزیز بن محمد نسفی: در نسخه‌های خطی موجود از کتاب بیان‌التنزیل، نام او عبدالعزیز بن محمد نسفی ضبط شده است. براساس دلایل زیر نام او «عزیز بن محمد نسفی» است:

الف) در کشف‌الحقایق، مقصد اقصی، زبدةالحقایق و انسان کامل بارها خود را عزیز بن محمد النسفی معرفی کرده است. در آغاز کشف‌الحقایق (ص ۱) می‌نویسد:

«اما بعد، چنین گوید اضعف‌الضعفاء و خادم‌الفقراء عزیز بن محمد النسفی...».

در کتاب انسان کامل جز در چند رساله، در آغاز بیشتر رسائل خود چنین می‌گوید:

«اما بعد، چنین گوید اضعف ضعفا و خادم‌الفقراء عزیز بن محمد نسفی ...» (انسان کامل /۱۶) همین واژه‌ها و عبارتها در آغاز کتابها و رسائل او بدون تغییر نقل شده است. (برای تفصیل نک: مقصد اقصی /۲۱۰، زبدةالحقایق /۲۷۸؛ انسان کامل /۳۸، ۵۳، ۷۰، ۸۴، ۱۰۳، ۱۱۲، ۱۲۰، ۱۳۲، ۱۴۲، ۱۵۸، ۱۸۶، ۱۹۶، ۲۰۶، ۲۲۰، ۲۳۴، ۲۶۲، ۲۷۶، ۲۹۴، ۳۱۴، ۳۲۸، ۳۴۴، ۳۹۰، ۳۹۸، ۴۰۸، ۴۳۰، ۴۳۶، ۴۴۴، ۴۵۰)

ب) سید حیدر آملی (متولد ۷۲۰ ق) در کتاب جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار (ص ۲۳۹) که گویا قدیم‌ترین منبعی باشد که به دیدگاههای عزیز توجه نشان داده وی را عزیزالدین النسفی خوانده است.

ج) در بیشتر منابع متقدم، وی عزیز بن محمد خوانده شده است.

د) عبارتهای آغازین کتاب بیان‌التّنزیل که نام او نیز در بین این عبارتها نقل شده از نسفی نیست، زیرا جمله دعایی أدامَ اللّهُ برکتَه به کار رفته و در آن القابی برای او برشمرده شده

که نه با دیگر آثار نسفی تطبیق می‌کند و نه با روحیه متواضعانه نسفی که همیشه خود را اضعف ضعفا و خادم فقرا می‌خواند، سازگار است. بدین سبب می‌توان متحمل شمرد با بی‌دقتی نام او در آغاز این کتاب چنین نوشته شده و این اشتباه تعمیم پیدا کرده است.

۷/۱۴۷. جماعت اصحاب ... می‌باید ما را کتابی جمع کنی: نسفی به شیوهٔ دیگر علما و حکما در آغاز کتابها و رساله‌های خویش به این موضوع اشاره می‌کند که این کتاب یا رساله دربارهٔ چه موضوعی و به خواهش چه کسانی نوشته است. برای تفصیل نک: کشف‌الحقایق /۱؛ مقصد اقصی /۲۱۰؛ زبدة‌الحقایق /۲۸۷؛ انسان کامل /۱۶ و توضیحات ۶/۱۴۱.

۳/۱۴۸. و چون در کتاب کشف‌الحقایق ذکر کرده بودم...: در کشف‌الحقایق مطلبی که بر این موضوع اشاره کند، یافت نشد. ممکن است این سخن او مربوط به قسمتهایی از آن کتاب باشد که امروز در دست نیست.

۱/۱۵۰. اهل شریعت / اهل حکمت / اهل وحدت: اهل شریعت در بیان‌التّنزیل و دیگر آثار نسفی به فقها و متکلمانی گفته می‌شود که در مقابل اهل حکمت و اهل وحدت قرار می‌گیرند و مراد اهل شریعت در برابر اهل طریقت و اهل حقیقت نیست. برای تفصیل نک: کشف‌الحقایق /۲۳۴ - ۲۳۵.

۷/۱۵۰. حادث: حادث را - مقابل قدیم - چنین تعریف کرده‌اند: «الحادث: حقیقته أنّه ما وُجِدَ عَنْ عَدمٍ» التمهید باقلانی /۷۳؛ «هو أن یسبقَه الغیرُ؛ هو الذی یسبقُه العدمُ» کشف‌المراد /۵۷؛ «الحدوثُ بالضم مقابلُ القِدمِ و الحادثُ مقابلُ القدیمِ و هو اضافی، حقیق، ذاتی و زمانی» کشّاف؛ «الحدوثُ عبارةٌ عن وجودِ الشیء بعد عدمِه. الحدوثُ الذاتی هو کونُ الشیءِ مفتقراً فی وجودِه إلی الغیرِ، الحدوثُ الزمانی هو کونُ الشیءِ مسبوقٌ بالعدمِ سبقاً زمانیاً و الأوّلُ أعمُّ مطلقا من الثانی». تعریفات. «حادث آن است که وجودش مسبوق باشد به زمانی که عدم سابقش متحقق در آن زمان باشد مانند حوادث یومیه.» گوهر مراد /۳۰۴.

۸/۱۵۰. قدیم: وجودی است که مسبوق به غیر و عدم نباشد؛ اگر این وجود مسبوق به غیر نباشد قدیم ذاتی خوانده می‌شود و اگر مسبوق به عدم نباشد قدیم زمانی. در

مقابل قدیم ذاتی، محدث ذاتی قرار دارد و در برابر قدیم زمانی محدث زمانی. هر قدیم ذاتی قدیم زمانی نیز هست و هر قدیم زمانی قدیم ذاتی نیست زیرا قدیم ذاتی اخص از قدیم زمانی است. همچنین دربارهٔ آن آورده‌اند که قدیم اول و آخر. «الوجودُ إن أخذَ غیرَ مسبوقٍ بالغیرِ أو بالعدمِ فقدیمٌ و إلاّ فحادثٌ.» تجرید الاعتقاد /۱۱۴؛ «أنَّ الموجودَ إمّا أن یسبقه الغیر أو لایسبقه الغیر. فالأول هو الحادث و الثانی هو القدیم و قدیقال إنَّ القدیم هوالّذی لایسبقه العدم.» کشف المراد /۵۷؛ نیز نک: گوهر مراد /۳۰۴؛ برای آشنایی با تقسیم وجود به قدیم و حادث و مباحث مربوط به آن از دیدگاه نسفی نک: زبدة الحقایق /۲۸۹ و ۲۹۷. «القدیمُ: یطلقُ علی الموجودِ الذی لا یکونُ وجودُه من غیرِه و هو القدیمُ بالذاتِ و یُطلقُ القدیمُ علی الموجودِ الذی لیس وجودُه مسبوقاً بالعدمِ، و هو القدیمُ بالزمانِ. و القدیمُ بالذاتِ یقابلُه المُحدَثُ بالذاتِ، و هو الذی یکونُ وجودُه منْ غیرِه، کما أنَّ القدیمَ بالزمانِ یقابلُه المُحدَثُ بالزمانِ و هو الذی سبقَ عدمُه وجودَه سَبقاً زمانیاً، و کلُّ قدیمٍ بالذاتِ قدیمٌ بالزمانِ، و لیس کلُ قدیمٍ بالزمان قدیماً بالذاتِ؛ فالقدیمُ بالذات أخصُّ من القدیمِ بالزمانِ؛ فیکونُ الحادثُ بالذاتِ أعمَّ من الحادثِ بالزمانِ، لأنّ مقابلَ الأخصِ أعمُّ من مقابلِ الأعمِّ، و نقیضُ الأعمِّ مِن شیءٍ مطلقٍ أخصُّ من نقیضِ الأخصِّ.» «القدیمُ ما ابتداءُ لوجودِه الحادثِ.» «القدیمُ هو الذی لا أوّلَ و لا آخرَ له» تعریفات.

۵/۱۵۱. و دیگر آن که خدای بود و هیچ چیزی دیگر نبود: مضمون این حدیث نبوی است: کانَ اللّهُ و لم یکنْ معه شیءٌ. بخاری آن را چنین روایت کرده است: «کان اللّهُ و لم یکن شییءٌ غیره و کان عرشه علی الماء و کتب فی الذکر کل شییء و خلق السماوات و الارض». صحیح ۲۶۹۹/۶، ۱۱۶۶/۳؛ نیز نک: مسند احمد ۴۳۱/۲. محمد بن عبداللّه الحاکم النیسابوری در المستدرک آن را از بریدة الاسلمی چنین روایت کرده است: «کان اللّهُ و لا شیءُ غیره و کان العرشُ علی الماء...» . مستدرک، جزء ثانی /۳۷۱ - ۳۷۲. این حدیث به صورتهای زیر نیز روایت شده است: هو الاوّلُ لم یکن قبلَه شیءٌ، کانَ اللّهُ و لاشیءٌ معه؛ کان اللّهُ و لم یکنْ شیءٌ معه؛ کان اللّهُ و لم یکنْ معَه شیءٌ و الآن کما کانَ. کشف‌الحقایق /۳۱۶؛ مجموعه آثار فارسی تاج‌الدّین اشنوی /۵۹؛ چهل مجلس /۱۹۱، ۲۰۹؛ جامع الاسرار / ۱۶، ۵۶،

۲۰۹، ۴۱۰، ۴۲۸، ۶۳۳، ۶۶۷، ۶۹۶؛ مفاتیح‌الاعجاز /۲۳۵.

۶/۱۵۱. **جواهر**: جِ جوهر: آن چیزی که احوال و کیفیات متضاد را به اندازه‌های مختلف پذیرنده است. مفاتیح العلوم /۲۹؛ الجوهرُ هو الّذی یَقْبلُ منْ کلِّ جنسٍ من أجناسِ الأعراضِ عرضاً واحداً. التمهید باقلانی /۴۱؛ هو الّذی لا یفتقرُ إلی الموضوعِ فی الوجودِ. ماهیةٌ إذا وُجدتْ فی الأعیانِ کانتْ لا فی الموضوع. تعریفات؛ اگر موجود خود سر موجود باشد نه به تبعیت وجود دیگری چون ذات جسم، آن را موجود قائم به ذات گویند و جوهر نام اوست. گوهر مراد /۶۷؛ جوهر را معانی مختلف است؛ از جمله به موجودی اطلاق می‌شود که قائم به نفس باشد اعم از این که آن موجود قدیم باشد یا حادث. به معنی حقیقت و ذات هر چیزی نیز است. متکلمان آن را ممکن می‌دانند و حکما آن را هم قدیم دانند و هم حادث. کشّاف؛ نیز نک: تجرید الاعتقاد /۱۴۳؛ اساس الاقتباس /۳۷ به بعد.

۶/۱۵۱. **اعراض**: جِ عرَض: حالات جوهر مانند حرکت در تحرک، سفیدی در سفید و سیاهی در سیاه. مفاتیح العلوم /۳۰؛ الممکنُ إمّا أنْ یکونَ موجوداً فی الموضوع و هو العرضُ أو لا و هو الجوهر. تجریدالاعتقاد /۱۴۳؛ العرض: الموجودُ الذی یحتاجُ فی وجودِهِ إلی موضعٍ، أی محلٍّ، یقوِّمُ به، کاللّونِ المحتاجِ فی وجودِهِ إلی جسمٍ یحلّهُ و یقوِّمُ هو به. تعریفات. (موجود) اگر خود سر موجود نباشد، بلکه به تبعیت دیگری موجود باشد، چون رنگ لاله و بوی گُل و امثال وی، آن موجود قائم به غیر باشد. و موجود قائم به غیر دو گونه است: یکی آن که غیر، مستغنی از او باشد که اگر او از این غیر زایل شود و چیزی به جای او نیاید، آن غیر زایل نشود، چون بیاض نسبت به جسم و این قسم است که عرَض نام اوست. دوم آن که غیر، مستغنی از او نباشد بالمعنی المذکور و این قسم را صورت خوانند.» گوهر مراد /۶۷.

۱۵/۱۵۱. **احد، واحد**: «أحد اسم أکمل من الواحدِ و هو ممتنعٌ من الدّخولِ فی الضَّرْبِ و القسمةِ و العددِ و فی شیء من الحساب بِخلافِ الواحد. احد در اصطلاح سالکان اسم ذات است به اعتبار انتفای تعدد صفات و اسما و نسب و تعینات. ذات را به اعتبار صفات، احد گویند و به اعتبار جمع صفات، واحد گویند. واحدیت عند الصوفیة عبارةٌ عن مجلی ظهرتْ فیها صفة. کشّاف؛ نسفی دربارهٔ احدیّت خداوند می‌نویسد: «بدان که خدای تعالی

اول است، احد حقیقی است از جهت آن که در ذات وی هیچ نوع کثرت نیست، ذات مجرد است و وحدت صرف است.» انسان کامل /۳۶۹.

۱۰/۱۵۲. **اللهمّ لا مانع لِما أعطیت...:** دعایی است که از پیامبر اکرم (ص) که با تعابیر مختلف روایت شده است. در أمالی طوسی (ص ۲۱۴) این روایت چنین آمده است: الحسن علیُّ بن الحسن بن فضّال... عن أبی عبدِالله (ع) قال: بَیْنا الرّسولُ اللّهِ (ص) یَمشی ذاتَ یومٍ مع أصحابِهِ إذ قالَ هم علی رَسْلِکم حتّی أُثْنِیَ علی ربّی. ثم قال: اللّهمّ لاٰ مانعَ لِما أعْطیتَ و لا مُعطیَ لما مَنعْتَ و لا قابضَ لما بَسطْتَ و لا باسطَ لما قَبضْتَ و لا هادِیَ لِمَن أضلَلْتَ و لا مُضِلَّ لِمَن هدیْتَ اللّهمّ أنت الحلیمُ فلا تَجْهَلُ و أنت الجوادُ فلا تَبْخَلُ و أنت العزیزُ فلا تُسْتَذَلُّ و أنت الْمَنیعُ فلا تُرَامُ. این دعا با تعابیر مختلف و گاه کوتاهتر در منابع دیگر نیز روایت شده است. نک: جعفریات /۲۲۱؛ تهذیب الاحکام ۸۷/۳؛ أمالی /۱۵۸، ۲۱۴؛ مفرادت /۱۸۸؛ قوت القلوب ۱۴/۱، ۱۸/۲، ۲۴۳؛ شعب الایمان ۲۵۳/۴؛ کیمیای سعادت ۲۷۲/۱؛ إعلام الوری /۹۹؛ قصص الانبیا/۳۴۷؛ شرح نهج‌البلاغه /۱۵۶، ۴۱/۱۵؛ مفاتیح الاعجاز /۳۶۷، ۴۹۱؛ بحار الانوار ۲۱/۲۱، ۱۱۳/۸۲، ۱۳۴/۸۳، ۳۳۲، ۸۴، ۲۵۹، ۸۷، ۱۸۹، ۷۷/۸۸، ۳۵۱/۹۲، ۴۱۳، ۴۵۰، ۱۷۳/۹۴، ۱۷۹، ۲۸۴، ۲۹۹، ۱۳۰/۹۵. نسفی این دعا را در کتاب انسان کامل (ص ۶۳، ۳۳۸ - ۳۳۹) چنین آورده است: «اللّهمّ لا مانعَ لما أعطیت و لا مُضِلَّ لمن هدیتَ و لا رادّ لما قضیتَ و لا ینفع ذاالجَدِّ منک الْجِدُّ».

۱۲/۱۵۲. **لا حَوْلَ وَ لا قوّةَ إلاّ باللّه:** دربارهٔ اهمیت و آثار این ذکر روایات مختلفی به دست داده‌اند. دربارهٔ اهمیت آن چند روایت در منابع شیعی و سنی به چشم می‌خورد: در تفسیر قمی (۱۱/۲) آمده است: قالَ رسولُ اللّه (ص) یا ربّ أعطیتَ أنبیاءَ ک فضائلَ فأعطنی فقال اللّهُ قد أعطیتُک کلمتین من تحتِ العرشِ: لا حَوْلَ وَ لا قوّةَ إلاّ باللّهِ؛ و لا منجی منک إلاّ إلیک؛ حاکم نیسابوری از ابو هریره چنین روایت کرده است: قالَ رسولُ اللّهِ ألا أعلمک (أدُلک) علی کلمةٍ من تحت العرشِ مِن کنزِ الجنّةِ؟ تقول لا حَوْلَ وَ لا قوّة إلاّ باللّه. مستدرک ۷۱/۱؛ نیز نک: شعب الایمان ۲۹۱/۳؛ این کلمه بابی از بابهای بهشت نیز خوانده شده است. نک: مستدرک ۳۲۳/۴؛ شعب الایمان ۴۴۴/۱. دربارهٔ آثار گفتن این ذکر نیز روایات

متنوعی از پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) نقل شده است. از جمله نک: قرب الإسناد /۶۶؛ محاسن ۱/ ۴۱ - ۴۳، ۲/ ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۵، ۳۵۸، ۳۷۰، ۴۹۸؛ تفسیر فرات /۶۲۸؛ کافی ۱۰/ ۳۵۹، ۱۵/ ۲۳۰، ۲۶۹؛ الفقیه ۱/ ۴۵۹، ۲/ ۲۷۲، ۲۷۶؛ مستدرک حاکم ۱/ ۴۶، ۳۶۷، ۷۰۰، ۷۲۷؛ المعجم الکبیر ۱۷/ ۳۱۰؛ شعب الایمان ۱/ ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۳۱، ۴۴۱، ۴۴۵، ۳/ ۴۳، ۲۴۰، ۴/ ۱۰۸؛ مسند ابی یعلی ۱۱/ ۱۴؛ الامالی /۲۲۹، ۵۴۳، ۵۵۶؛ الخصال ۲/ ۳۴۵، ۶۲۴؛ علل الشرایع ۱/ ۶؛ عیون اخبار الرضا ۲/ ۴۶.

در بعضی از روایات این عبارت را تفسیر و تأویل کرده‌اند. ابن بابویه از امام باقر (ع) در این باره چنین آورده است: فقال معناه لا حَوْلَ لنا عن معصیةِ اللّهِ إلاّ بعونِ اللّهِ و لا قوّةَ لنا علی طاعةِ اللّه إلاّ بتوفیقِ اللّهِ عزّ و جلّ. التوحید /۲۴۲؛ بیهقی این روایت را با تغییر در بعضی از عبارات به رسول اکرم (ص) منسوب کرده است: نک: شعب الایمان ۱/ ۴۴۶.

۲/۱۵۳. از جهت آن که معلول احد، احد بود: اشاره است به این قاعدهٔ فلسفی: «اَلْواحِدُ لاٰ یَصْدُرُ عَنْهُ اِلاّ الْواحِدُ». لا یصدرُ...: این قاعدهٔ حکمی به صورتهای مختلف آورده شده است از جمله: لا یصدر عن الواحد؛ إلاّ الواحدِ، الواحدُ لایصدرُ منه اکثرُ منْ واحدٍ؛ الواحدُ لایصدرُ عنه من حیثُ هو واحدٌ إلاّ شیءٌ واحدٌ و.... این قاعده به نظریهٔ وسایط و ترتیب موجودات بر مبنای دیدگاه حکما اشاره دارد. آنها معتقدند سلسله علل و معلولات به واجب الوجود منتهی می‌شود و واجب الوجود واحد و بسیط است و از او دو مخلوق صادر نمی‌شود. آنها با این قاعده و با استناد به احادیث اوایل، کیفیت صدور مخلوق یا جوهر اول را از ذات باری تعالی و نحوهٔ خلقت دیگر مخلوقات را از طریق آن تشریح می‌کنند. برای تفصیل نک: کشف الفوائد /۲۶۲.

۹/۱۵۴. چون دل سالک ... عرش خدای شود: برگرفته از حدیث نبوی قلبُ المؤمن عرشُ اللّه روح البیان ۳/ ۱۰۲. این حدیث به صورتهای زیر نیز روایت شده است: قلبُ المؤمن عرشُ اللّه الأکبر. کشف‌الحقایق /۴۰؛ قلبُ المؤمن عرشُ اللّه الأعظم. مفاتیح الاعجاز /۱۴۴، ۴۹۸؛ قلبُ المؤمن عرشُ الرّحمن. تمهیدات /۱۴۷؛ قلبُ المؤمن وَکْرُ اللّه. جامع الاسرار /۵۴۴؛ قلبُ المؤمن بیتُ اللّه. تمهیدات /۹۳؛ القلبُ بیتُ الرّبّ. احادیث مثنوی /۶۲.

مضمون این حدیث با عبارتهای دیگری نیز روایت شده: قلبُ المؤمن حرمُ اللّه و حرامٌ علی حرمِ اللّه أن یلجَ فیه غیر اللّه. مجموعه آثار فارسی احمد غزالی /۲۲۲؛ لا یسعنی ارضی و لا سمائی و لکن یسعنی قلبُ عبدِیَ المؤمن با کمی اختلاف در این منابع بیان شده: تمهیدات /۱۴۷؛ مجموعه آثار تاج‌الدین اشنوی /۱۶۰؛ جامع الاسرار /۵۴۴؛ تعلیقات حدیقه /۲۶۷؛ مفاتیح الاعجاز /۱۰۳، ۴۰۹. در تمهیدات از سهل بن عبداللّه تستری سخنی نقل شده که به این موضوع نزدیک است: القلبُ هو العرشُ و الصَّدْرُ هو الکرسیُّ. تمهیدات /۱۴۷؛ برای تفصیل نیز نک: تمهیدات /۲۴؛ اوراد الاحباب /۲۴۹؛ جامع الاسرار /۵۵۷.

۱۳/۱۵۴. تا اکنون سالک می‌شنید و سالک می‌دید ... اکنون خدای می‌شنود و خدای می‌بیند و...: مضمون حدیثی قدسی است. این حدیث با تعابیر مختلف روایت شده است. ابن بابویه درالتوحید (ص ۴۰۰) این حدیث را چنین آورده است: من أمان ولیّاً لی فقد بارَزَنِي بالمحاربة و ما تَرَدّدْتُ فی شیءٍ أنا فاعلُه مِثْلَ ما تردَّدْتُ فی قبض نَفْسِ المؤمِنِ یَکْره الموتَ وَ أکره مساءَتَه و لابدّ له منه وَ مَا تَقرَّب إلیّ عبدِی بِمثْلِ أداءِ مَا افْتَرَضْتُ علیه و لا یزَالُ عبدِی یَتَنَفَّلُ لی حتّی اُحِبَّه و متی أحْبَبْتُه کنتُ له سَمْعاً و بَصَراً و یداً و مؤیِّداً إنْ دَعانی أجَبْتُهُ و إنْ سألَنی أعْطیتُه. وی در علل الشرایع (۱۲/۱) این حدیث را تنها با این تفاوت (لا یزالُ عبدی یَبْتَهِلُ إلیّ) روایت کرده است. این حدیث در الجواهر السنیه (ص ۳۰۷) و بحارالانوار (۲۸۴/۵، ۱۶/۶۷) نیز با تعابیری قریب به روایت ابن بابویه نقل شده است. در بیشتر منابع تنها بخشی از این حدیث با کمی اختلاف بدین صورت روایت شده است: لا یزالُ عبدی یَتقرّبُ الیّ بالنّوافلِ حتّی اُحبَّه فإذا أحببتُه کنتُ له سَمْعاً و بصراً و لساناً فبی یَسمعُ و بی یُبصرُ و بی یَنطقُ. در بعضی از منابع، بخش آخر حدیث چنین روایت شده است:... فإذا أحببتُه کنتُ سَمْعَه الّذی یَسْمَعُ به و بَصرَه الّذی یُبصرُ به و یده الّتی یَبطِشُ بها. نک: البحر المدید ۶۵۳/۴؛ روح المعانی ۱۴۶/۱۶، ۲۰۷/۲۲، ۸۳/۲۶؛ روح البیان ۲۰۳/۴، ۳۰۲/۹؛ اللّمع /۴۶۳؛ اسرار التوحید /۱۹؛ کشف المحجوب /۳۲۶، ۳۹۳؛ تمهیدات /۲۷۱؛ عبهر العاشقین /۱۰۲ - ۱۰۳؛ مرصاد العباد /۱۸۵، ۲۰۸، ۳۲۰ - ۳۲۱؛ اوراد الاحباب /۲۴۰؛ جامع الاسرار /۲۰۴، ۲۴۷، ۶۰۵، ۶۷۵؛ مفاتیح الاعجاز /۹۸، ۲۹۴.

۱۶/۱۵۴. دل انسان کامل عرش الله و بیت الله است: نک: توضیحات ۱۴/۱۴۸.

۱۰/۱۵۵. پس سالک تا اکنون بـه خـود مـی‌شنید و بـه خـود مـی‌دید...: نک: توضیحات ۱۶/۱۴۸.

۱۸/۱۵۶. و مکان چیزی را باشد که از عالم جسم و جسمانی بود: «مکان در لغت و عرف عبارت از جسمی است که جسم دیگر بـر او قـرار گـیرد چـون ارضـی کـه بـر او حیوانات قرار گیرند و کرسی که بر او شخص انسانی قرار گیرد و امـثال ذالک. امـا بـه حسب اصطلاح، علما اختلاف نموده‌اند در حقیقت آن و همه متفقند در آن که مکان باید چیزی باشد که چهار امارت در او مجتمع بود: یکی آن که مساوی متمکن باشد و به زیاد شدن او زیاد و به کم شدن او کم شود و لازم این معنی آن است که دو جسم با هم در یک مکان نتوانند بود. دوم آن که قابل آن باشد که جسم متمکن بتدریج منتقل شود از او به مکان دیگر و لازم این معنی امکان وقوع حرکت است در او. سوم آن که ظرف متمکن باشد یعنی متمکن را به لفظ «فی» نسبت به او توان داد کما یقال الماء فی الکوز. چهارم آن که امکنه با هم در وضع یعنی در جهات مختلف و متباین باشند.» گوهر مراد/۱۲۸ - ۱۲۹؛ لاهیجی دیدگاههای متکلمان، حکمای اشراق و مشاء و اختلاف آنها را تفصیل دربـارهٔ مکان تشریح می‌کند برای تفصیل نک: گوهر مراد/۱۲۹ - ۱۳۱؛ مـطالب و دیـدگاههای نسفی دربارهٔ مکان و نسبت آن با خداوند بی‌تأثیر از افکار تاج‌الدین اشنوی نیست. نک: مجموعهٔ آثار فارسی تاج‌الدّین اشنوی /۲۰.

۷/۱۵۸. و هر یکی را مقامی معلوم است: مستفاد از این آیه شریفه است: وَ ما مِنّا اِلاّ لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ وَ اِنّا لَنَحْنُ الصّافُّونَ وَ اِنّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ (۱۶۴ - ۱۶۶/الصافات)

۴/۱۶۱: بدان که مزاج تو مرکّب است از خاک و آب و هوا و آتش و...: برای تفصیل در باب مزاج و کیفیت ترکیب آن و آشنایی با دیدگاههای نـسفی و حـکماء مشـاء نک: دانشنامهٔ علایی، طبیعیات /۷۸ - ۸۳؛ کشف‌الحقایق /۱۱۱ - ۱۱۲؛ زبدة‌الحقایق /۳۲۳.

۹/۱۶۲: ای درویش راه به این نور از اندر دل است...: نسفی مانند دیگر عرفا علم ظاهر را با علم باطن مقایسه می‌کند و علم ظاهر و نشانه‌های آن یعنی قیل و قال را برای

رسیدن به کمال کافی نمی‌داند. از دیدگاه او تنها علم باطن می‌تواند انسان را از ورطهٔ غفلت رهایی بخشد. وی برای رسیدن به کمال و معرفت دو راه معرفی می‌کند: یکی راه تحصیل و تعلّم و دیگر راه مجاهده و ریاضت. در این باب می‌نویسد: «ای درویش یکی سالک آن است که هر روز چیزی از آن چه ندانسته است بداند و یاد گیرد و یکی سالک آن است که هر روز چیزی از آن چه دانسته است فراموش کند. در یک طریق وظیفه آن است که هر روز چیزی از کاغذ سپید سیاه کند و در یک طریق ورد آن است که هر روز چیزی از دل سیاه سپید گرداند انسان کامل /۹۲ - ۹۳. او از بین این دو راه که یکی به ظاهر مربوط است و دیگری به باطن، راه دوم را مناسبتر می‌داند. «ای درویش طریق یکی بیش نیست و اگر دو طریق است، طریق مجاهده و اذکار بسلامت‌تر و نزدیک‌تر است.» انسان کامل /۹۳؛ برای آشنایی با آراء نسفی در این باره نک: کشف‌الحقایق /۱۲۰؛ انسان کامل /۵۴ - ۵۵، ۹۲ - ۹۳؛ مقصد اقصی /۲۸۳.

۱۱/۱۶۲. حال: معنیی است کی بر دل درآید بی‌آن که ایشان را اندر وی اثر می‌باشد و کسبی و آن از شادی بود یا از اندوهی یا بسطی یا قبضی یا هیبتی یا جنبشی. احوال عطا بود و مقام کسب و احوال از عین جود بود و مقامات از بذل مجحود. (ترجمه رسالهٔ قشیریه /۹۲)؛ در کشف‌المحجوب (ص ۴۸۲ - ۴۸۳) آمده است: «حال واردی بود بر وقت کی و را مزیّن کند چنانکه روح مر جسد را ... الحال سکوت اللسان فی فنون البیان، زبانش اندر بیان حالش ساکت و معاملتش به تحقیق حالش ناطق»؛ «مراد از حال نزدیک صوفیان واردی است غیبی که از عالم علوی گاه‌گاه به دل سالک فرود آید و در آمد شد بود تا آن گاه که او را به کمند جذبهٔ الهی از مقام ادنی به اعلی کشد.» (مصباح الهدایه /۱۲۵).

۵/۱۶۳. خدای خواست که خود را چنان که خود است، ببیند و...: مضمون حدیث قدسی است که به طور کامل چنین روایت شده است: قالَ رَبِّ لماذا خَلَقْتَ الخلْقَ؟ قالَ کنتُ کَنْزاً مخفیّاً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فخلقتُ الخَلْقَ لِکَی أُعْرفَ. نک: مجموعه آثار فارسی احمد غزالی /۱۳۲؛ تمهیدات /۹۰، ۲۶، ۲۷۵؛ کشف الاسرار ۴۴۷/۴، ۳۸۷/۸؛ مرصاد /۴۹، ۱۲۲، ۱۲۴، ۴۰۱؛ غرائب ۲۶۹/۱، ۱۴۶/۲، ۱۷۵، ۵۴۰/۶؛ العروه /۴۶۶؛ جامع الاسرار /۱۰۲،

۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۴، ۶۰۱، ۶۳۹، ۶۶۲، ۶۶۵، ۶۸۲؛ مفاتیح الاعجاز /۹۵، ۲۵۲؛ روح‌البیان ۱۰۳/۱، ۲۴۵/۴، ۴۲۱، ۵۷/۶، ۱۱۰، ۳/۷، ۱۳۲، ۳۳۵/۸، ۱۴۵/۹، ۳۹۷/۱۰، ۴۷۰؛ روح المعانی ۴۶/۱، ۱۲۱/۱۷، ۲۱/۲۷، ۱۱۶/۲۹؛ کتاب الکلیات /۱۱۲۸. این حدیث به صورت کنتُ کَنْزاً مخفیاً فَأرَدْتُ أنْ أُعْرَفَ... (تفسیر فخر رازی ۱۸۸/۲۸؛ مفاتیح الغیب ۳۰۰/۲۸) کُنْتُ کَنْزاً لاَ أُعْرَفُ فَأَحْبَبْتُ أنْ أُعْرَفَ (شرح نهج البلاغه ۱۶۳/۵)؛... فخلقتُ هذا الخلْقَ لِیَعْرِفوُنِی فَبِی عَرَفونی (روح المعانی ۲۵/۲۷)؛...لِکَی أُعْرَفَ (بحار ۱۹۸/۸۴، ۳۴۴) نیز روایت شده است. ابن تیمیه، زرکشی، ابن حجر، سیوطی و عده‌ای دیگر معتقدند که این سخن کلام نبی (ص) نیست اما معنای آن صحیح است زیرا مستفاد است از آیهٔ شریفه وَ مَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَ الإِنْسَ إلاَّ لِیَعْبُدونَ (۵۶/ذاریات) ای لیعرفونی. نک: مصرع التصوّف /۴۱؛ اللؤلؤ المرصوع /۱۴۳. این حدیث در میان اهل معرفت چندان رواج داشته که رسائل و کتبی در شرح آن نوشته‌اند. نک: کشف الظنون ۱۰۴۰/۲؛ معجم المؤلفین ۳۸/۳؛ الذریعه ۵۲/۳، ۲۰۸/۱۸، ۲۳/۱۹.

۶/۱۶۳. اسماء حسنی: قال اللّهُ تَعالی و لِلّه الْأَسماءُ الْحُسنیٰ: معتقد جماعت صوفیه آن است که خداوند عالم جَلَّ جلاله و عَمّ نواله را اسماء حسنی نامعدود است و صفات عُلی نامحدود. هر اسمی دلیل صفتی و هر صفتی سبیل معرفتی و هر معرفتی معرّف ربوبیّتی و هر ربوبیّتی مُطالب عبودیتی. از جملهٔ آن اسماء نامتناهی، مشیّت الهی نود و نه اسم و هزار و یک به حسب استعداد فهم و طاقت بشری از پردهٔ غیب به صحرای ظهور آورده. مصباح الهدایه /۲۳.

۱۰/۱۶۳. عالم جسم بود بی‌جان ... تسویت عبارت از حصول استعداد است: نسفی در بیان این عبارتها سخت تحت تأثیر ابن عربی است ابن عربی در فصوص الحکم چنین می‌نویسد: «و قد کان الحق سبحانه اوْجَد العالم کلّه وجود شبح مَسویٍّ لا روح فیه فکان کمرآة غیر مجلوّة. وَ من شأن الْحُکْم الالهی أنّه ما سوَّی محلاً الا و یقبل روحاً الهیّاً عبَّر عنه بالنفخ فیه؛ و ما هو الا حصول الاستعداد من تلک الصورة المسواة لقبول الفیض التجلی الدائم الذی لم یزل و لا یزال.» فصوص الحکم /۴۹، تعلیقات ابو العلاء عفیفی /۸ - ۹. این موضوع در انسان

کامل ص ۲۵۰ - ۲۵۱ و مقصد اقصی ص ۲۶۳ - ۲۶۴ تشریح شده است.

۶/۱۶۴. انبیا از سر همچنین نظر فرموده‌اند که هر که نفس خود را شناخت ربّ خود را شناخت: مضمون حدیث مَن عَرف نفسَه فقد عَرف ربَّه. در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید و غرر الحکم این حدیث از امام علی (ع) روایت شده است. در احادیث مثنوی به استناد کنوز الحقایق حدیث نبوی به شمار آمده و مولف اللؤلؤ المرصوع و کشف الخفا به نقل از ابن تیمیه آن را از موضوعات شمرده است. در اسرار التوحید: من عرف نفسَه بالعدمِ عرفَ ربَّه بالوجودِ و در کشف المحجوب: من عرف نفسَه بالفناءِ فقد عرفَ ربَّه بالبقاءِ؛ من عرف نفسَه بالذُلِّ فقد عرف ربَّه بالعزِّ؛ من عرف نفسَه بالعبودیةِ فقد عرف ربَّه بالرّبوبیّةِ تفسیر شده است. برای تفصیل نک: غرر الحکم ۶۲۵/۲؛ حلیه ۲۰۸/۱۰؛ کشف المحجوب /۲۴۷؛ تمهیدات /۱۲، ۵۶، ۶۱، ۶۴، ۶۵، ۷۶، ۲۲۱، ۲۷۱؛ اسرار التوحید /۳۰۵، ۷۷۴ - ۷۷۵؛ تفسیر فخر رازی ۲۸/۱، ۷۲۳/۳۰؛ مفاتیح الغیب ۱۹۱/۳۰؛ مرصاد /۳، ۱۷۴، ۱۸۵، ۴۱۳، ۵۳۵؛ شرح نهج البلاغه ۲۹۲/۲۰؛ بیان التنزیل /۱۵۸، ۲۶۰؛ رغائب ۷۱/۲، ۱۷۵؛ مصباح /۹۲؛ العروة /۴۷۸؛ جامع الاسرار /۲۷۰، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۵، ۴۶۴، ۶۷۵؛ مفاتیح الاعجاز /۱۱۲؛ روح البیان ۶۰/۱، ۸۵، ۲۳۷، ۲۶۷، ۴۱۷، ۷۶/۳، ۱۷۰،...؛ روح المعانی ۱۲۴/۲۱، ۱۷۵/۳۰؛ اللؤلؤ المرصوع /۱۹۱؛ احادیث مثنوی /۱۶۷.

۴/۱۶۵. ما رأیتُ شیئاً إلاّ و رأیتُ اللّه فیه، معه، قبله: این سخن علاوه بر آنچه نسفی روایت کرده بدین صورت نیز آورده شده است: ما رأیتُ شیئاً إلا و رأیت اللّه بعده. گویندهٔ این سخن معلوم نیست و در منابع به اهل معرفت و حکمت منسوب شده است. عین القضات در تمهیدات (ص ۵۶، ۲۸۰) با کمی تغییر این سخن را به امام علی (ع) منسوب کرده است: ما نظرتُ فی شیءٍ إلّا رأیت اللّهَ فیه. ما رأیتُ شیئاً قطّ إلّا اللّه. ما رأیتُ شیئاً إلّا و رأیت اللّهَ فیه. برای تفصیل نک: البحر المدید ۳۸۱/۲؛ شرح الکافی ۱۰۸/۳، ۱۲۹، ۱۰۳/۵، ۴۰۰/۹؛ مرآة العقول ۳۹۱/۱۰؛ کنز الدقائق ۴۷۹/۱۴؛ غمز عیون البصائر ۷۳/۴؛ کشف المحجوب /۴۲۸؛ فتوحات ۱۱۰/۱، ۴۱۵، ۴۸۳، ۵۸۴، ۶۰۷، ۶۶۴، ۵/۲، ...؛ مشارق الدراری /۱۸۶، ۲۹۷؛ شرح منازل السائرین ۳۱۴/۱؛ مصباح الانس /۱۴۵، ۲۳۴؛ تمهید

القواعد /۴۷؛ مفاتیح الاعجاز /۵۳، ۵۴.

۱۱/۱۶۵. طبیعت: آنچه به هر مکانی هست و هیچ جای از او خالی نیست و هیچ جای از او پوشیده نیست آن طبیعت است. و عبارتِ آن طبیعت به دو سخن کشد: یکی قوت فاعله یعنی کارکن و دیگر ابتداء حرکت. خوان الإخوان /۱۲۳؛ نیز نک: همان /۱۲۴، ۱۸۱، ۱۸۵، ۲۱۳، ۲۲۰، ۲۲۳؛ جامع الحکمتین /۲۶۱؛ هر جسمی که متحرک بود ناچار او را محرکی بود غیر ذات جسمیت و آن منحصر بود در طبیعت و نفس. چه از این حیثیّت که تحریک منسوب به اوست. اگر مقارن شعور و اراده بود آن را نفس خوانند چون مبدأ حرکت ارادی حیوانات و الا طبیعت خوانند چون مبدأ حرکت جمادات. و طبیعت اگر قوت تحریکش مستفاد از خارج نبود آن حرکت را طبیعی گویند چون حرکت حجر به سوی سفل و اگر مستفاد بود از خارج آن حرکت را قسر می‌خوانند چون حرکت تیر به سوی هدف. گوهر مراد /۱۳۵ - ۱۳۶؛ مبدأ حرکت در جسم طبیعتی است که ساری است در او بلکه مبدأ قریب جمیع اعراض و صفات و توابع جسم همین طبیعت است که اشرف اجزا اوست و تقوّم همه بدوست، به این معنی که فیض حق، سبحانه و تعالی، اوّلاً به طبیعت می‌رسد و به واسطهٔ او به سایر صفات و عوارض جسم، نه آن که طبیعت علّت فاعلی آنها باشد چه جسم و جسمانی نشاید که علت فاعلی چیزی تواند شد بلکه آنها همه از لوازم طبیعت‌اند بی‌تخلّل جعلی میان طبیعت و آنها. رسائل فیض کاشانی ۱۲/۱؛ نیز نک: قاموس البحرین /۱۴۱؛ علاقة التجرید ۲۸۰/۱، ۲۸۱، ۵۰۰، ۶۵۶، ۶۵۸، ۶۸۳ - ۶۸۸؛ اسرار الحکم /۶۹ - ۷۰.

۱۶/۱۶۵. مرآت کامل آن باشد که ...: مستفاد از حدیث نبوی إنَّ اللّـهَ جمیلٌ یُحبُّ الجمالَ است. نک: مسند ابن حنبل ۳۰۱/۵؛ مسند ابی عوانه ۳۹/۱؛ مسند أبی یعلی ۳۲۰/۲؛ مسند الشهاب ۱۴۳/۲، ۱۴۴؛ شعب الایمان ۱۶۰/۵، ۲۷۹/۶؛ سنن ابن ماجه ۱۲۷۰/۲؛ مستدرک حاکم ۷۸/۱ - ۷۹، ۲۰۱/۴؛ الاحکام الشرعیه ۱۶۵/۱، ۲۲۲، ۲۰۳/۳؛ شرح نهج‌البلاغه ۱۹۴/۱۱؛ مجموعه آثار فارسی احمد غزالی /۱۷۳؛ عبهر العاشقین /۲۹؛ المعجم الکبیر ۲۰۳/۸، ۳۶۶/۱۸؛ الجمع بین الصحیحین ۱۳۲/۱؛ الجامع الاصول ۶۱۴/۱۰؛ کنز العمال

۵۲۸/۳، ۵۳۱، ۵۳۳، ۶۴۲/۶، ۶۴۳؛ عـوالی اللـئالی ۳۲۱/۱، ۴۳۷، ۲۰۶/۴؛ مـفاتیح الاعجاز /۴۰۷؛ شرح اصول کافی (ملاصدرا) ۱۱۰/۳؛ روضة المتقین ۶۱۵/۷؛ وسائل الشیعه ۴۵۵/۴؛ مرآة العقول ۱۸۴/۱۰، ۲۱۳، ۳۱۱/۲۲؛ بحار الانوار ۱۹۲/۷۰، ۲۲۱، ۱۶۹/۸۰، ۱۷۵؛ مستدرک وسائل ۳۳/۱۲. در بعضی منابع این حدیث بدین صورت کاملتر نقل شده است: إنَّ اللّهَ جمیلٌ یُحبُّ الجمالَ و یُحبُّ أن یری أثَر النّعمةِ علی عبدِه. نک: کافی ۷/۱۳؛ مکارم الاخلاق /۱۰۳؛ شعب الایمان ۱۶۳/۵؛ کنز العمال ۶۴۲/۶؛ روضة المتقین ۶۱۵/۷؛ الوافی ۶۹۳/۲۰؛ مرآة العقول ۳۱۱/۲۲؛ ۲۹۹/۷۶. محمد بن حاکم نیسابوری در مستدرک (۷۸/۱ - ۷۹) این حدیث را بدین صورت نیز آورده است: و اللّهُ جمیلٌ یحبُّ الجمالَ.

۶/۱۶۶. قدح را از شراب و شراب را از قدح باز نتوان شناخت: مضمون این شعر عربی صاحب بن عبّاد است:

رَقّ الزُّجاجُ وَ رَقَّتِ الْخَمْرُ   فَتشابَها فَتَشاکَلَ الأمْرُ
فَکَأنّهُ خَمْرٌ وَ لا قَدَحٌ   فَکَأنّهُ قَدَحٌ و لا خَمْرُ

مفهوم این بیت فردوسی نیز با این مضمون مشابه است:

جهاندار بستد ز کودک نبید   بلور از می سرخ بد ناپدید

فخرالدین عراقی این دو بیت را چنین به نظم فارسی برگردانده است:

از صفای می و لطافت جام   درهم آمیخت رنگ جام و مدام
همه جام است و نیست گویی می   یا مدام است و نیست گویی جام

(نک: مرزبان نامه/۱۸؛ دیوان عراقی/۲۲۴)

۸/۱۶۶. أرواحنا أجسادنا أجسادنا أرواحنا: سخنی است منسوب به مشایخ صوفیه. نک: تفسیر مظهری ۱۵۳/۱.

۸/۱۶۶. سبحانی ما أعظم شأنی: از شطیحات بایزید بسطامی است نک: قوت القلوب ۱۲۳/۲؛ اسرار التوحید /۴۸، کشف المحجوب /۳۲۷، مجموعه آثار فارسی احمد غزالی /۱۳۶، ۱۴۰، ۱۷۵؛ تمهیدات /۶۲، ۱۵۹؛ ۲۱۴؛ ۲۷۴ مجموعه آثار تاج‌الدین اشنوی /۵۵ مفاتیح الاعجاز /۳۱۲.

۹/۱۶۶. **أنا الحقّ**: سخن حسین بن منصور حلاج است نک: احیا ۱ /۶۰، ۶ /۱۷۶، ۱۱ /۱۲۷، ۱۴ /۶۲؛ تمهیدات /۶۲، ۱۱۹، ۲۷۴، فتوحات ۲ /۴۲۶؛ فصوص /۲۶، ۸۹؛ مجموعه آثار تاج‌الدین اشنوی /۵۵؛ مفاتیح الاعجاز /۳۱۲؛ تعلیقات حدیقه /۱۷۱.

۱۶/۱۶۶. **لیس فی جبّتی سوی اللّه**: دربارهٔ گویندهٔ این سخن اختلاف نظر وجود دارد: در اسرارالتوحید (ص ۴۸، ۲۰۱) این عبارت: لیس فی الجبة سوی اللّه از ابو سعید نقل شده است. در تعلیقات حدیقه (ص ۱۷۱) به حلاج منسوب شده است. نسفی در مقصد اقصی (ص ۲۷۷) آن را از شبلی می‌داند. مولانا در مثنوی، بایزید را گویندهٔ این سخن می‌داند:

چون همای بی‌خودی پرواز کرد	آن سخن را بایزید آغاز کرد ...
نیست اندر جبه‌ام الاّ خدا	چند جویی بر زمین و بر سما

(مثنوی ۴ /۱۰۶)

سید حیدر آملی آن را به بایزید منسوب می‌کند. نک: المقدمات من کتاب نص النصوص /۲۰۳. نیز نک: مفاتیح الاعجاز /۶۲۷.

۱۷/۱۶۶. **لیس فی الدّارین غیر اللّه**: عین القضاة در تمهیدات با تغییر در عبارات این سخن را از ابوالعباس قصاب می‌داند: لیس فی الدّارین إلاّ ربّی الموجودات کلّها معدومةٌ إلاّ وجوده. وی عبارتی را نیز به معروف کرخی نسبت می‌دهد: لیس فی الوجودِ إلاّ اللّه. نسفی نیز -گویا متأثر از عین القضاة - عبارت لیس فی الدّارین غیره را از ابوالعباس قصاب و لیس فی الوجود الاّ اللّه را از معروف کرخی برمی‌شمارد. نک: تمهیدات /۲۵۶؛ مقصد اقصی /۲۷۷؛ مفاتیح الاعجاز /۳۱۲، ۶۷۱؛ ممدّ الهمم /۵۴.

۱۸/۱۶۶. **در انتهای این مقام چنان خاموشی و سکوت...**: برگرفته از مَن عَرفَ اللّهَ کَلَّ لسانُه است. در بیشتر منابع گویندهٔ آن معلوم نیست. نک: تلبیس ابلیس /۳۰۰؛ تفسیر فخر رازی /۱۱۴۲، ۲۱۱۶؛ مفاتیح الغیب ۸ /۳۷، ۱۵ /۸۸؛ مشارق أنوارالیقین /۲۸۲؛ جامع الاسرار /۳۰؛ روح البیان ۲ /۲۵، ۴ /۹۶؛ البحرالمدید ۲ /۱۴۱، ۴ /۴۵۲؛ تفسیر ثعالبی ۱ /۲۶۵؛ غرائب ۵ /۳۲۵. در کشف المحجوب (ص ۴۶۴) به جنید منسوب شده است. در احادیث

مثنوی (ص ۶۷، ۱۷۴) در شمار احادیث نبوی آمده است. طبرسی در مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار (ص ۱۷۶) آن را به عنوان حدیث از امام صادق (ع) روایت کرده است. صورت دیگری از آن به عنوان حدیث چنین نقل شده است: مَن اتّقی اللّهَ کَلَّ لسانُه و لَمْ یَشْفِ غیظَه. نک: نهج الفصاحه /۷۶۲؛ احادیث مثنوی، ۶۷، ۱۷۴. کلام نسفی یادآور این بیت نظامی گنجوی است:

در صفتت گنگ فرو مانده‌ایم   من عرف اللّه فرو خوانده‌ایم

(مخزن الاسرار /۱۱).

۳/۱۶۷. جمعیّت: در اصطلاح عارفان جمع و جمعیت خاطر مقابل فرق است. «استاد بوعلی گفتی فرق آن بود کی با تو منسوب بود و جمع آن بود که از تو ربوده بود و معنیش آن بود که آنچه کسب بنده بود از اقامت عبودیت و آنچه به احوال بشریت سزد آن فرق بود و آنچه از قبل حق بود از پیدا کردن معانی و لطفی کردن و احسانی آن جمع بود ... اثبات خلق از باب تفرقه بود و اثبات حق از صفت جمع بود. و بنده را چاره نیست از جمع و تفرقه زیرا که هر که او را تفرقه نبود عبادتش نبود و هر که او را جمع نبود معرفتش نبود» ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه /۱۰۳ - ۱۰۴. «مراد به لفظ تفرقه، مکاسب است و به جمع، مواهب یعنی مجاهدت و مشاهدت. پس آن چه بنده از راه مجاهدت بدان راه یابد جمله تفرقه باشد و آن چه صرف عنایت و هدایت حق تعالی باشد جمع بود» کشف المحجوب /۳۲۵ - ۳۲۶. «لفظ جمع در اصطلاح صوفیان عبارت است از رفع مباینت و اسقاط اضافات و افراد شهود حق تعالی و لفظ تفرقه اشارت است به وجود مباینت و اثبات عبودیت و ربوبیّت و فرق حق از خلق ... پس جمع بی‌تفرقه عین زندقه بود و تفرقه بی‌جمع محض تعطیل. و جمع با تفرقه حق صریح و اعتقاد صحیح» مصباح الهدایه /۱۲۸.

۴/۱۶۷. تفویض: «التفویضُ ألطفُ اشارة و أوسع معنیً من التوکّل: فإنّ التوکّلَ بعد وقوعِ السببِ و التفویضُ قبل وقوعِه و بعده و هو عینُ الإستسلام و التوکّلُ شعبةٌ منه و هو علی ثلاث درجاتٍ: الدّرجةُ الاولی أن تعلمَ أنّ العبدَ لا یملک قبل عملِه استطاعة فلا یأمن مِن مکرٍ و لا ییأس من معونةٍ و لا یعوّل علی نیّة. و الدّرجةُ الثانیةُ معاینةُ الإضطرار فلا تری عملاً منجیاً و لا

ذنباً مهلکاً و لا سبباً حاملاً و الدّرجةُ الثالثةُ شهودُ ک إنفرادَ الحقّ بملک الحرکة و السکون و القبض و البسط و معرفته بتصریف التفرقة و الجمع» شرح منازل السائرین /۹۷ - ۹۹.

۴/۱۶۷. تسلیم: «التسلیم: هو الإنقیادُ لِأمر اللّهِ تعالی وَ تَرْکُ الإعتراضِ فیما لا یُلائم. و قیل التسلیمُ استقبالُ القضاء بالرِّضاء. و قیلَ التّسلیمُ هو الثباتُ عند نزولِ البلاءِ من غیر تغیرٍ فی الظاهرِ و الباطن» معجم المصطلات الصوفیه.؛ «و فی التّسلیمِ و الثّقةِ و التّفویضِ ما فی التوکّلِ مِن الإعتدالِ و هو مِن أعلی الدّرجات سبیل العامة. و هو علی ثلاثِ درجاتٍ: الدرجةُ الاولی تسلیمُ ما یزاحم العقول ممّا یشق علی الأوهامِ من الغیبِ و الإزعان لما یغالب القیاس من سیرِ الدُّوَل و القِسَم و الإجابةُ لما یفزّع المرید من رکوبِ الأحوال. و الدرجةُ الثانیةُ تسلیمُ العلم إلی الحالِ و القصدُ إلی الکشفِ و الرسمُ إلی الحقیقةِ. و الدرجةُ الثالثةُ تسلیمُ ما دون الحقّ إلی الحقّ مع السّلامةِ من رؤیةِ التسلیمِ بمعاینة تسلیم الحقّ إیّاک إلیه» شرح منازل السائرین /۱۰۳.

۸/۱۶۷. اهل وحدت: در بیان‌التّنزیل و دیگر آثار نسفی اهل وحدت گروهی هستند که به یکی از اشکال وحدت وجود اعتقاد داشته باشند. از نظر نسفی اهل وحدت با اهل تصوف متفاوتند و او با صراحت دیدگاههای این گروه را در مقابل آرای اهل تصوف قرار می‌دهد.

۱۳/۱۶۷. نافیان و مثبتان: نام دو گروه از اهل وحدت است که در کتاب کشف‌الحقایق، اصحاب نار و اصحاب نور نامیده می‌شوند، نافیان، اصحاب نار و مثبتان، اصحاب نورند که آرای آنان در بیشتر آثار نسفی به ویژه در کشف‌الحقایق و بیان‌التّنزیل تشریح شده است. خلاصه عقاید آنها در منظومهٔ فکری نسفی شرح داده شده است نک: هستی در آثار نسفی /۵۲ - ۵۵ همین کتاب.

۹/۱۶۹. خدای خلق هستی است نیست نما و...: چنان که در منظومهٔ فکری نسفی گفته شد هرمان لندلت براساس نامه‌ای که در مکاتیب فارسی امام محمد غزالی وجود دارد و جامی نیز در نفحات الانس متن آن نامه را نقل می‌کند، اعتقاد دارد که اول بار غزالی ترکیب «هستی نیست نما» و «نیستی هست نما» را به کار برده است. بخشی از آن نامه در فضائل الأنام (ص ۲۶) چنین آمده است: «و همانا کسی گوید که هست نیست نمای و نیست

هست نمای مفهوم نیست و در حقایق معانی آن به افهام ضعیف به مثالی می‌توان رسید چون بادی که در هوای صافی از زمینی برخیزد و بر صورت مناره‌ای مستطیل بر خویشتن می‌پیچد، کسی در نگرد، پندارد که خاک خود را می‌پیچاند و می‌جنباند و آن نه چنان است. بلکه با هر ذرّه‌ای از خاک ذرّه‌ای از هواست که محرّک وی است لیکن هوا نتوان دید و خاک بتوان دید. پس خاک در محرّکی نیست هست نمای است و هوا هست نیست نمای است.» برای تفصیل نک: هستی در آثار نسفی /۵۳ همین کتاب.

۸/۱۷۲. بدان که اکثر اسامی حجاب راه مردم شد...: نسفی تفاوت اهل وحدت و اهل کثرت را در این موضوع می‌داند که اهل کثرت حکمت اسامی را ندانستند و طریق وضع اسما را معلوم نکردند در حالی که اهل وحدت حکمت اسامی را دریافتند و طریق وضع اسما را معلوم کردند، لاجرم از اسما درگذشتند و به مسمّا رسیدند و از شرک و سرگردانی رهایی یافتند نک: کشف‌الحقایق /۱۵۶ - ۱۶۰.

۱۳/۱۷۴. آدم مرآت این صاحب جمال است: مستفاد از حدیث إنّ اللّهَ تعالی خلق آدمَ علی صورتِه است. نک: کافی ۱/۳۲۸؛ توحید /۱۰۳، ۱۵۲؛ کنز الفوائد ۲/۱۶۷؛ الاحتجاج ۳۴۴/۲؛ مسند ابن حنبل ۲/۲۴۴، ۲۵۱، ۳۲۳، ۲/۴۶۳، ۵۱۹؛ صحیح ابن حبان ۱۳/۱۸؛ مسند حمیدی ۲/۴۷۶؛ مصنف عبدالرزاق ۹/۴۴۵؛ شرح ابن ابی الحدید ۳/۲۲۷؛ سعد السعود /۳۴؛ الطرائف ۲/۳۵۰؛ الجمع بین الصحیحین ۳/۱۵۷؛ الاحکام الشرعیه ۳/۲۴۴؛ مشارق الأنوار /۲۷۳؛ عوالی اللئالی ۱/۵۳؛ جامع الاصول ۴/۳۰، ۷/۵۲؛ کنز العمال ۱/۲۲۶، ۲۲۷؛ شرح اصول کافی (صدرا) ۲/۱۴، ۳/۳۹۲، ۳۹۶؛ الوافی ۱/۴۱۵؛ الفصول المهمه ۱/۲۶۰؛ مرآة العقول ۲/۸۴؛ بحار ۴/۱۱، ۱۲، ۳۲۰، ۱۰/۱۷۶، ۵۸/۳۳، ۱۰۸/۴۷؛ النور المبین /۲۹؛ نور الثقلین ۳/۱۱، ۴۸۵؛ کنز الدقائق ۷/۱۲۱، ۹/۷۵. در صحیح بخاری (۷/۱۲۵) این حدیث چنین روایت شده است: خلق اللّهُ آدمَ علی صورتِه. عین القضات در تمهیدات (ص ۲۷۱، ۲۹۶، ۳۲۳) این حدیث را به صورتهای زیر نقل کرده است: إنّ اللّهَ خلق آدمَ علی صورتِ الرّحمن و إنّ اللّهَ خلق آدمَ و اولادهَ علی صورتِ الرّحمن.

دربارهٔ اعتبار این حدیث اختلاف است بدین جهت که در مفهوم این حدیث تشکیک

کرده‌اند بعضی از منابع شیعی آن را تفسیر و تأویل کرده‌اند. در کافی (۳۲۸/۱) از محمد بن مسلم چنین نقل شده است: سألتُ أبا جعفرٍ علیه السّلام عمّا یَرْوونَ أنّ اللّهَ خلقَ آدمَ علی صورتِه، فقال: هی صورةٌ مُحْدَثَةٌ مخلوقةٌ اصطفاها اللّهُ وَ اختارَها علی سائرِ الصُّورِ المختلفةِ فأضافَها إلی نفسِه کما أضافَ الکعبةَ إلی نفسِه، فقالَ بَیْتی و نَفَخْتُ فیه مِنْ رُوحِی. در بسیاری از منابع دیگر نیز این روایت بازتاب یافته است. نک: التوحید/۱۰۳؛ الاحتجاج ۳۲۳/۲؛ شرح اصول کافی (صدرا) ۳۹۲/۳؛ الوافی ۴۱۵/۱؛ مرآة العقول ۸۴/۲؛ بحار ۱۳/۴؛ نور الثقلین ۱۱/۳، ۴۸۵؛ کنز الدقائق ۱۲۱/۷، ۷۵/۹.

در بعضی از منابع شیعه إنّ اللّهَ خلق آدمَ علی صورتِه بخشی از حدیثی است که صورت کامل آن را ابن بابویه در التوحید به دو صورت آورده است:

الف. حَدَّثَنا أحمدُ بنُ الحسنِ القطّان... عن علیٍّ (ع) قال: سَمِعَ النَّبیّ (ص) رجلاً یقول لِرَجُلٍ قَبَّحَ اللّهُ وَجهَک و وَجهَ مَن یُشْبِهُک فقال (ص) مَهْ لاتَقُلْ هذا فإنَّ اللّهَ خلق آدمَ علی صورتِه.

ب. حَدَّثَنا أحمدُ بنُ زیادِ بنِ جعفرٍ الهمدانیُّ رحمه اللّهُ... عن الحسینِ بنِ خالدٍ قال: قلتُ لِلرِّضا (ع) یَابْنَ رَسولِ اللّهِ إنّ النّاسَ یَرْوون أنَّ رَسولَ اللّهِ (ص) قال إنّ اللّهَ خلق آدمَ علی صورتِه فقال قَاتَلَهُمُ اللّهُ لقد حَذَفوا أوّلَ الحدیثِ إنَّ رَسولَ اللّهِ (ص) مَرَّ بِرَجُلَیْنِ یتسابّان فسمع أحَدَهُما یقولُ لِصاحبِه قبّح اللّهُ وَجهَک و وجهَ مَن یُشْبِهُک فقال (ص) یا عبدَ اللّهِ لاتَقُلْ هذا لأخیک فإنّ اللّهَ عزّ و جلَّ خلق آدمَ علی صورتِه. نیز نک: عیون أخبار الرضا ۱۲۰/۱؛ بحار ۱۱/۴، ۱۲.

ملاصدرا در شرح اصول کافی (۳۹۶/۳) موافق با دیدگاههای هستی شناسانهٔ خود در تاویل این حدیث چنین آورده است: المرادُ بالصورةِ فی قولِه، صلّی اللّهُ علیه و آله: إنّ اللّهَ خلق آدمَ علی صورتِه، صورة نسبة ذات اللّه تعالی إلی مجموعِ العالَمِ و ترتیبِه و نظامِه و وقوعِ کلِّ جزءٍ مِن أجزائِه علی نسبةٍ خاصةٍ إلیه تعالی و کون بعضها بواسطة بعض و قرب بعضها منه تعالی و بُعد البعض، و لا شکّ إنّ نسبتَه تعالی إلی العالَمِ أفضلُ النِسَب و أشرفُها و لذلک قال علیه السّلام اصطفاها اللّه و اختارها علی سائرِ الصّورِ المختلفةِ أی علی سائرِ النِسَبِ الّتی یکون فی العالَمِ، فإنّ هذه النسبةَ تکون بین أمورٍ مترّتبة بالذات ترتیباً یرتقی بها الکثرة إلی وحدةٍ و یصیر بها الکثیر واحداً فأضافها لشرفها و فضیلتها علی غیرها إلی نفسه کما أضاف الکعبةَ إلی نفسه فی قوله تعالی:

طَهِّرا بَیْتیَ لِلطّائِفینَ لأنّه أوّل بیتٍ وُضع للنّاس و أضاف الرّوح إلی نفسه فی قوله: فإذا سَوَّیْتُهُ وَ نَفَخْتُ فیهِ مِن رُوحی، لأنَّ الرّوحَ أشرفُ ممکنٍ و أفضلُ مخلوقٍ و أکرمُ جوهرٍ فی العالم.

در تأویل این حدیث دیدگاههای دیگری نیز وجود دارد: نک: کنزالفوائد ۲ /۱۶۸؛ بحار ۱۴/۴. ابن ابی الحدید در شرح نهج‌البلاغه (۲۲۷/۳) اشاره می‌کند این حدیث در سفر اول تورات نیز آمده است. در بعضی از منابع عرفانی نیز به این حدیث اشاره شده است. از جمله نک: کیمیای سعادت ۵۳۲/۲، ۵۳۳؛ مقالات شمس /۱۷۶؛ مرصاد العباد /۴۱۱؛ انسان کامل /۲۲۳، ۴۰۱، ۴۰۲، مفاتیح الاعجاز /۱۷۲.

۷/۱۷۵. **استعداد:** الاستعداد هو کون الشیء بالقوّة القریبة أوْ البعیدة الی الفعل. تعریفات /۹؛ الاستعداد هو الذی یحصل للشیء بتحقق بعض الاسباب و الشرایط و ارتفاع بعض الموانع. کشّاف /۹۵۲.

۳/۱۷۷. **اهل حکمت:** در بیان‌التّنزیل و دیگر آثار نسفی اهل حکمت به فلاسفهٔ مشاء گفته می‌شود هر چند به آرای اهل اشراق نیز توجه شده است.

۵/۱۷۸. **جوهر:** نک: توضیحات ۶/۱۵۱.

۵/۱۷۸. **عرَض:** نک: توضیحات ۶/۱۵۱.

۱۵/۱۷۸. **بدان که افراد عالم ملک...:** نسفی در تفسیر عالم ملک و عالم علوی و سفلی از آرای حکمای اشراق و شیخ شهاب سهروردی تاثیر پذیرفته است. برای تفصیل نک: کشف‌الحقایق /۲۶۰ - ۲۶۱؛ و مبحث عالم علوی و عالم سفلی ص ۶۰ همین کتاب.

۴/۱۸۰. **از ذات خدای تعالی و تقدس یک جوهر بیش صادر نشد...:** حکما بر اساس اصل فلسفی الوّاحِدُ لا یَصْدُرُ عَنْهُ اِلاّ الْواحِدُ کیفیت صدور جوهر اول یا عقل اول را از ذات باری تعالی تشریح می‌کنند و در پی آن به پیدایش دیگر مخلوقات می‌پردازند. در این که اولین مخلوق چیست روایتهای مختلفی نقل شده که مجموعهٔ آنها را احادیث اوایل می‌گویند. آیا این روایتهای مختلف از آن حکایت می‌کند که برای معرفی اولین موجود در احادیث تناقض وجود دارد یا اختلاف در این روایتها علت دیگری دارد. نسفی با تفسیر این موضوع روشن می‌سازد که این روایتها با همهٔ اختلافشان شکلهای

مختلف یک واقعیت است. اولُ ما خلقَ اللّهُ تَعالی العقلُ ... نوری ... القلم ... روحی ... الروح ... العرش ... الجوهر ... درّة بیضاء... العلم الأعلی ... روحی و هی الدّوات ... القلم ثم النّون و هی الدوات ... نوری و أراد به المداد لأنّها نوری ... روحی و أراد به الدّوات. در الجامع الصحیح ترمذی و سنن ابی داود «إِنَّ أَوَّلَ ما خَلَقَ اللّهُ اَلْقَلَمَ» روایت شده است برای تفصیل نک: الجامع الصحیح ترمذی ۳۹۸/۴؛ سنن ابی داود ۲۲۶/۴؛ مستدرک حاکم ۴۹۲/۲؛ جواهر السنیه /۱۱۷؛ تمهیدات /۶۵، ۹۴، ۱۱۷، ۱۷۴، ۲۵۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۳۰۳؛ المصباح /۹۰، ۱۵۹، مرصاد العباد /۳۷، ۳۸، ۵۲، ۱۳۳، ۱۵۹، ۴۰۳؛ انسان کامل /۳۹۸ - ۳۹۹؛ چهل مجلس /۲۰۴، ۳۱۶؛ العروة/۲۱۶؛ جواهر الاسرار / ۱۴۴، ۳۴۷، ۳۸۰، ۴۵۰، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۷، ۵۶۳، ۶۱۹، ۷۰۵؛ مفاتیح الاعجاز /۲۰، ۱۴۰، ۲۷۲؛ برای آشنایی با دیدگاههای نسفی در این باره نک: هستی در آثار نسفی /۵۷ - ۵۹ همین کتاب.

۹/۱۸۲. واهب الصّور: در دیدگاه نسفی عقل فعّال است. در انسان کامل می‌نویسد: بدان که بعضی از حکما می‌گویند که مبدأ عقول و نفوس عالم سفلی، عقل عاشر است که عقل فلک قمر است و عقل فعّال نام اوست و مدبّر عالم سفلی و واهب الصّور است. انسان کامل /۷۴.

۸/۱۸۴. تسویه: نک: توضیحات ۱۰/۱۶۳.

۵/۱۸۶. فیض: الفیضُ فی إصطلاحِ العلماءِ یطلق علی فعلِ فاعلٍ لفعلٍ دائمًا لا لعوض و لا لغرض و ذلک الفاعل لا یکون إلاّ دائم الوجود لِأنّ دوامَ الصّدورِ تابعٌ لدوامِ الوجود. و قال الصوفیةُ الفیضُ عبارةٌ عمّا یُفیده التجلّی الإلهی فإنّ ذلک التجلیَّ هیولانیُّ الوصفِ و أنّما یتعیَّنُ وَ یَتقیَّدُ بحسب المتجلّی. فإنْ کان المتجلّی له عیناً ثابتةً غیر موجودَةٍ یکونُ هذا التجلّی بالنِّسبةِ إلیهِ تجلّیاً وجودیاً فیفید الوجود. وَ إنْ کانَ المتجلّی له موجوداً خارجیّاً کالصّورةِ المُسَوّاةِ یکون التجلّی بالنسبةِ إلیه بالصّفاتِ و یُفید صفةَ غیرِ الوجودِ کصِفةِ الحیاةِ و نحوِها. کشّاف. تجلی ظهوری بر دو نوع واقع است: یکی عامّ و دوم خاصّ. عامّ را تجلّی رحمانی و تجلّی دوم را که خاصّ است تجلّی رحیمی می‌گویند که فیضان کمالات معنویه بر مؤمنان و صدّیقان و ارباب قلوب می‌فرماید مثل معرفت و توحید و رضا و تسلیم و توکّل و متابعت أوامر و إجتناب از

نواهی. از این تجلّی تعبیر به فیض نموده و در این تجلّی کافر از مؤمن و عاصی از مطیع و ناقص از کامل ممتاز گشته است و این فیض خاصّ است که طینت انسان را گلشن گردانیده. مفاتیح الاعجاز /۴.

۴/۱۸۸. فساد: الفساد: الکونُ هو حصولُ الصّورةِ فی الهیولی و الفسادُ هو إنخلاعُها منها. فإذا فُسدَ شیءٌ منها فلابدّ أن یتکوّنَ شیءٌ آخرُ لأنّ الهیولی إذا انتزعتْ منها صورةٌ اُلبست أخری فإن کانت الّتی اُلبست أشرفَ سمّی کوناً و إنْ کانتْ أدونَ سمّی فساداً. رسائل اخوان الصفا ۲/ ۵۹. زوالُ الصّورةِ عن المادّةِ بعد إن کانت حاصلة. تعریفات. قیل الکونُ و الفسادُ فی عرفِ الحکماءِ یطلقان بالإشتراکِ علی معنیین: الأوّلُ حدوثُ صورةٍ نوعیةٍ و زوالُ صورةٍ نوعیةٍ اخری یعنی انّ الحدوثَ هو الکونُ و الزوالُ هو الفسادُ و الثانی الوجودُ بعد العدمِ و العدمُ بعد الوجودِ و هذا المعنی أعمّ مِن الأوّلِ و لابدّ مِن إعتبار قید دفعة. قیل الکونُ و الفسادُ خروجُ ما هو بالقوّةِ إلی الفعلِ دفعة أیضاً الکونُ و الفسادُ قد یفسران بالتغیر الدفعی فیتناول تبدّل الصورة الجسمیة. کشّاف.

۵/۱۸۹. در بیان ملائکه: نسفی این موضوع را در دیگر آثار خود بتفصیل مطرح کرده است. نک: کشف‌الحقایق /۶۰؛ انسان کامل /۱۴۹ - ۱۵۱، ۲۲۷؛ ۴۰۳ - ۴۰۴ و بحث ملک و شیطان در منظومهٔ فکری نسفی /۶۴ - ۶۵ همین کتاب.

۱/۱۹۰. کرّوبیان: کروبین و کروبیون و کروبیه از عبری کروب (cherub) در عهد عتیق به ملائکه‌ای اطلاق شده که دائماً نزد خدا بودند. حاشیهٔ برهان. در تفاسیر آنها را فرشتگانی دانسته‌اند که گرداگرد عرشند و عرش و کرسی قبله آنهاست و حامل کرسی‌اند و زیر قائمه عرش سکنی گزیده‌اند. نک: تفسیر سورآبادی ۴/ ۲۱۸۴؛ کشف الاسرار ۱/ ۴۱۱؛ ۱۰/ ۶۰۶؛ روض الجنان ۱۸/ ۸۹؛ مواهب علیه /۱۰۴۸؛ جواهر التفسیر /۴۸۲؛ منهج الصادقین ۱۰/ ۱۸۴.

۲/۱۹۰. روحانیان: خلیل بن احمد در تعریف روحانی آورده است: الروحانی من الخلق نحو الملائکة و خلق روحاً بلا جسمٍ. لغویون دربارهٔ این که مراد از روحانی آن روحی است که جسم ندارد یا جسمی است که در آن روح دمیده شده است اختلاف نظر دارند. نک: لسان العرب؛ مجمع البحرین، تاج العروس. در این منابع همچنین آمده است که ملائکه دو

گروهند. یک گروه آنان که از روح آفریده شده‌اند و گروهی دیگر که از نور در وجود آمده‌اند. گروه اول را روحانیان می‌خوانند و جبرئیل، میکائیل و اسرافیل را از جملهٔ آنها برمی‌شمارند. فرشتگانی را گویند که قبلهٔ آنها بیت المعمور است. نک: تفسیر سورآبادی ۲۱۸۴/۴؛ کشف الاسرار ۴۱۱/۱؛ ۱۰۱/۸؛ جواهر التفسیر /۴۸۲. ابوالفتوح رازی در شرح عالمین با استناد به روایتی از ابیّ کعب آورده است محل استقرار روحانیان زمینی سپید ورای زمین خاکی است که طول آن را جز خدا نمی‌داند. آنها به آوازی به تسبیح و تهلیل مشغولند که اگر آن آواز به اهل زمین برسد آنها را هلاک می‌کند. روض الجنان ۷۲/۱.

۶/۱۹۱. **عنصریّون**: إنّ سائر الجنّ علی إختلافِ أجناسِهم کلّهم علی أربعةِ انواعٍ: فنوعٌ عنصریّون و نوعٌ ناریّون و نوعٌ هوائیّون و نوعٌ ترابیّون. فأمّا العنصریّون فلا یخرجون عن عالَمِ الأرواحِ و تغلب علیهم البساطة و هم أشدّ قوّة. سُمّوا بهذا الإسم لقوّة مناسبتهم بالملائکة و ذلک لغلبة الأمور الروحانیّة علی الأمور الطبیعیّة السفلیّة و لا ظهورُ لهم إلاّ فی الخواطر. کشّاف.

۶/۱۹۱. **طبیعیّون**: از انواع ملائکه به شمار می‌روند. در شرح توحید صدوق (۷۰۴/۱) چنین آمده است: أمرهم اللّهُ بأنَّ هداهم إلی التطوافِ حول بیتِ النّفسِ الکلیّةِ الّتی هو العرش و....

۲/۱۹۱. **ملک عبارت از سبب است و...**: این عبارتها به دیدگاه عین القضات نزدیک است. نسفی نظر عین القضاة را در این باب چنین شرح می‌دهد: ملک سبب و واسطه است و شیطان هم سبب و واسطه. پس هر چیز که سبب علم و بیداری و عمل نیک است ملک است و هر چیز که سبب جهل و غفلت و عمل بد است شیطان است ... و عین القضاة ملک و شیطان را سبب می‌گوید .... کشف‌الحقایق /۶۰.

۱۰/۱۹۴. **علم موسیقی و علم اغانی و علم اوتار...**: اشاره به سماع صوفیانه است. نسفی برای سماع اهمیت زیادی قائل است و در سلوک، آن را بسیار موثر می‌داند. در باب سماع و آداب آن نک: کشف‌الحقایق /۱۳۹ - ۱۴۱؛ انسان کامل /۱۲۶.

۱۴/۱۹۴. **کشف**: مکاشفه، محاضره و مشاهده در مبحث تجلی مطرح می‌شود. در تعریف تجلی چنین آورده‌اند: انکشاف شمس حقیقت حق است، تعالی و تقدس از غیوم

صفات بشری به غیبت آن. تجلی را سه قسم می‌دانند: تجلی افعال، تجلی صفات و تجلی ذات. شهود تجلی افعال را محاضره و شهود تجلی صفات را مکاشفه و شهود تجلی ذات را مشاهده می‌خوانند. محاضره را حال قلب و مکاشفه را حال سرّ و مشاهده را حال روح می‌دانند. نک: مصباح /۱۲۹ - ۱۳۳؛ نیز نک: کشف المحجوب /۵۴۷؛ عوارف /۱۹۴. بدین جهت قشیری می‌گوید ابتدا محاضرت بود و مکاشفت از پس او و از پس این هردو مشاهده بود و مکاشفت را چنین تعریف می‌کند: آن حاضر آمدن بود به صفت بیان اندر حال بی سبب تأمل دلیل و راه جستن، و دواعی شک را بر وی دستی نبود و از نعت غیب بازداشته نبود... . ترجمهٔ رساله /۱۱۷ - ۱۱۸. در تعریف مکاشفت آورده‌اند: دیدار دل است با حق، تعالی. رسائل خواجه عبدالله /۳۲۸؛ عبارت است از تفرّد روح به مطالعهٔ مغیّبات در حال تجرّد او از غواشی بدن. مصباح /۱۷۱.

سرّاج سه وجه برای مکاشفه برمی‌شمارد: مکاشفة العیان، مکاشفة القلوب و مکاشفة الآیات. نک: اللمع /۷۰؛ کشف را به چهار دسته نظری، نوری، الهی و روحانی تقسیم کرده و در تعریف هر یک چنین آورده‌اند: کشف نظری آن است که سالک با جذبهٔ ارادت از طبیعت سفلی به علیین حقیقت قدم نهد و با ریاضت باطن خود را صافی گرداند و به این وسیله دیدهٔ او گشاده می‌گردد و به قدر رفع حجاب و صفای عقل، معانی معقولات برای وی زیاده می‌شود. در کشف نوری سالک در طریق حکما و فلاسفه نمی‌ماند و به نور دل می‌پیوندد. در کشف الهی سالک گام پیشتر می‌نهد و به مکاشفات سرّی دست می‌یابد و اسرار آفرینش و حکمت وجود برای او آشکار می‌شود. بالاتر از این، مرتبه‌ای است که کشف روحانی نامیده می‌شود.برای تفصیل نک: کشّاف.

۷/۱۹۹. و این روح که از عالم امر است پیش از قالب ... آفریده شده بود: برگرفته از این حدیث نبوی است: اِنَّ اللّهَ تعالی خلقَ الأرواحَ قبل الأجسادِ بألْفَیْ عامٍ. نک: تفسیر سمعانی ۲۷۴/۳؛ کشف الاسرار ۵۱۱/۸؛ مرصاد /۳۶. به صورتهای زیر نیز روایت شده است: اِنَّ اللّهَ تعالی خلقَ الارواحَ قبلَ الأجسادِ بألْفَیْ عامٍ. نک: بصائر /۸۶، ۸۹، ۳۵۴، ۳۵۶؛ تفسیر فرات /۲۲۸، ۲۲۹؛ دلائل الامامه /۲۶۰؛ تفسیر عیاشی ۲۴۸/۲؛ کافی ۴۳۸/۱؛

الاختصاص /۳۲۰؛ الأمالی /۱۱۳؛ الجعفریات /۲۴۶؛ بحر العلوم ۲۰۹/۳؛ معانی الاخبار /۱۰۸؛ مناقب ۳۵۷/۲؛ صفة الصَفوة ۴۳۱/۴؛ غرائب ۱۹/۲، ۲۱۷/۳۴؛ بحار ۲۶۶/۵، ۳۰۸/۸، ۱۷۲/۱۱، ۳۲۰/۲۶، ۴۱/۴۱، ۲۲۲، ۱۹۶/۴۲، ۴۱/۵۸، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۲؛ لوامع انوار البهیه ۴۵/۲؛ المسائل السرویه /۵۲. إنَّ اللهَ تعالی خلقَ الأبدانَ بألْفَیْ عامٍ. نک: الجعفریات /۲۴۶؛ دلائل الامامه /۲۶۰. إنَّ اللهَ تعالی خلقَ الأرواحَ قبلَ الأجسادِ. نک: حقائق التفسیر ۴۹/۲؛ تفسیر قرطبی ۹۰/۱۱. عده‌ای نیز آن را از موضوعات برشمرده‌اند. نک: کشف المشکل ۱۰۲۹/۱؛ لسان المیزان ۲۶۱/۳؛ الفوائد /۳۸۲.

۱۴/۲۰۲. به قدر آن که معرفت روح انسانی دارند...: برداشتی از حدیث «مَن عَرَفَ نفسَه فقد عَرَفَ رَبَّهُ» است. نک: توضیحات ۶/۱۶۴.

۱/۲۰۴. این روح نفسانی که در دماغ است و به جوهر فلک نزدیک...: نسفی در دیگر آثار خویش این بحث را در قالب الهام و وحی مطرح می‌کند. برای تفصیل نک: کشف‌الحقایق /۹۲، ۹۳؛ ۲۳۴ - ۲۳۵؛ ۲۳۹ - ۲۴۰؛ ۳۲۳ - ۳۲۵؛ الهام و وحی در بحث انسان در آثار نسفی /۸۱ - ۸۲ همین کتاب.

۱۰/۲۰۴. بیت العتیق: ابن بابویه در روایاتی چند وجه تسمیه برای بیت العتیق نقل کرده است. یکی آن که این بیت را بدین سبب بیت عتیق می‌خوانند که خداوند عزّ و جلّ در روزگار نوح (ع) تمام زمین را در آب غرق کرد مگر بیت را، که از همان روز عتیق خوانده شد چون از غرق شدن رها و آزاد شد. دیگر آن که این خانه از تملک مردم آزاد است و احدی مالک آن نیست. سوم آن که این بیت پیش از خلقت مخلوقات آفریده شد و پس از آن زمین در وجود آمد. علل الشرایع ۲۸۹/۲ - ۲۹۳؛ نیز نک: قصص الأنبیا/ ۱۹۹؛ در این کتاب به مفهوم عقل اول یا جوهر اول به کار رفته است.

۱۰/۲۰۴. بیت المعمور: در بیان علت طواف کعبه آورده‌اند وقتی ملائکه به درگاه خداوند اعتراض کردند که چرا آدمی را خلیفهٔ خود بر روی زمین قرار داده است و از اعتراض خود پشیمان شدند به عرش خدا پناه بردند و استغفار کردند. حق تعالی خواست که سایر عبادت کنندگان در عالم مانند آن ملائکه عبادت کنند و آنها را پناهی

باشد. پس در آسمان چهارم به محاذی عرش خانه‌ای بنا نهاد که آن را ضراح نامند. پس از آن در آسمان دنیا خانه‌ای بنا نهاد که آن خانه را معمور نامند و آن معمور محاذی ضراح بود. پس از آن کعبه را به محاذی بیت المعمور بنا نهاد و آدم (ع) را امر کرد که آن خانه را طواف کند و توبهٔ او را قبول کرد و بدین ترتیب فرزندان آدم (ع) بر روی زمین پناهی یافته که آن را طواف می‌کنند و با توبه به درگاه او تقرب می‌جویند. نک: ترجمهٔ عیون اخبار الرضا (ع) ۳۲۳/۲. عده‌ای جایگاه بیت المعمور را آسمان چهارم می‌دانند و می‌گویند این خانه جایگاه عیسی (ع) است. نک: تفسیر سور آبادی ۳۰۲/۱؛ بعضی آن را با ضراح یکی دانسته‌اند. روض الجنان ۱۶۵/۲. برخی نوشته‌اند تا زمان طوفان نوح (ع) بیت المعمور بر روی زمین بود. در این زمان حق تعالی بفرمود آن را به آسمان چهارم بردند. ترجمهٔ تفسیر طبری ۵۷/۱ - ۶۰؛ تاج التراجم ۱۵۶/۱. دربارهٔ اندازهٔ بیت المعمور و جنس آن و شمار فرشتگانی که به زیارت آن می‌روند بتفصیل سخن گفته‌اند. نک: ترجمهٔ تفسیر طبری ۱۳۰/۱، ۱۸۵، ۸۲۹/۴، ۸۳۶؛ تاج التراجم ۱۵۶/۱؛ تفسیر سور آبادی ۳۰۸۴/۳؛ روض الجنان ۱۵۳/۲، ۱۶۵، ۴۳۸/۴، ۴۴۰، ۲۴۹/۱۰، ۲۸۶/۱۱، ۱۲۴/۱۸؛ کشف الاسرار ۳۵۹/۱، ۳۶۶، ۲۶۴/۸؛ نزهة القلوب /۲؛ دقائق التأویل /۳۸۹؛ المحیط الأعظم ۳۹۳/۲؛ کنز العمال ۱۹۸/۱۳؛ جلاء الأذهان ۱۵۰/۱؛ منهج الصادقین ۴۲۵/۴؛ بحار ۵/۵۵، ۸، ۵/۹۶؛ شرح اصول کافی (صدرا) ۳۵۷/۳، ۸/۱۷؛ نور الثقلین ۱۳۶/۵. نسفی از آن در این کتاب عقل اول یا جوهر اول اراده کرده است.

۱۱/۲۰۴. **بَیْتُ المَقْدِس**: قبلهٔ امتهای پیشینیان و در اصطلاح صوفیه دلی را گویند که پاک باشد از لوث غیری. کشّاف؛ هو القلبُ الطّاهرُ من التّعلقِ بالغیر. معجم المصطلحات الصوفیه. در این کتاب نسفی آن را در مفهوم عقل اول یا جوهر اول به کار برده است.

۱۱/۲۰۴. **بیت اللّه**: نسفی از این اصطلاح نیز ارادهٔ عقل اول کرده است.

۱/۲۰۵. **انبیا فرموده‌اند که اوّل چیزی که خداوند تعالی بیافرید...**: مستفاد از احادیث اوائل است. نک: توضیحات ۴/۱۸۰.

۹/۲۰۶. **جاذبه و ماسکه**: جرم معده دو طبقه است و لیفهای طبقهٔ اندرونین بعضی از

درازاست از بهر آن که قوّت جاذبه اندر لیف درازایی است و نخستین کار معده جذب است ... و بعضی از لیفهای این طبقه به وریب نهاده است و قوت ماسکه اندر لیفها مورّب است و اولی‌تر آن بود که آلت امساک به آلت جذب آمیخته باشد از بهر آن که کار دوم از کارهای معده امساک است تا هر چه قوت جاذبه جذب کند، ماسکه آن را بستاند و نگاه دارد. ذخیره ۱ /۱۸۰؛ جرجانی در دیگر کتاب خویش یعنی الاغراض الطبیه و المباحث العلائیه همین موضوع را به تفصیل بیان می‌کند و می‌نویسد «قوّت ماسکه به همهٔ اندامها از این لیف مورّب است.» نک: اغراض /۸۹.

۱۰/۲۰۶. هاضمه: ماننده گردانیدن (غذا) از قوّت هاضمه بود، کورا بگرداند و ماننده کند به جوهر آن اندام کی ورا غذا می‌کند. هدایة /۱۰۶؛ از قوّتهای طبیعی است. کار هاضمه چند نوع است: گاهی چیزی را که ماسکه دارد، هضم کند و گاهی فضله‌ای را که اندر عضوی باشد بپزاند تا غذا گردد و گاهی فضله‌ای را مستعد دفع گرداند. الأغراض ۶۱/۱ - ۶۲.

۱۰/۲۰۶. دافعه: قوّت دافعه آن چیز را که ناشایسته بود و التزاق آن زیان دارد دفع کند. هدایة /۱۰۶؛ از قوّتهای طبیعی است. از پس هاضمه قرار دارد و هرچه غذا را نشاید دفع کند. نک: الأغراض ۶۱/۱؛ قوت دافعه اندر لیفهاست که از پهنا نهاده است. ذخیره /۲۲۴.

۲/۲۰۷. کیلوس: کیلوس از یونانی [xulos] به معنی عصاره و مایع. حاشیه برهان قاطع الکیلوسُ هو الطعامُ و الشرابُ إذا إمتزجا فی المعدة و انطبخا فصارا کماءِ الشعیرِ. مفتاح الطب /۱۶۳. غذا وقتی در معده و امعاء باشد، کیلوس خوانده می‌شود. این غذا وقتی از معده به وسیلهٔ ماساریقا به جگر می‌رسد، به خون تبدیل می‌شود. جرجانی در این باره می‌نویسد: «جگر عضوی است که کیلوس اندر وی خون شود. اندر جگر تجویفی فراخ است که کیلوس که از معده به وی اندر آید اندر آن تجویف جمع شود لکن اندر همه رگهای او پراکنده است و کیلوس بدین رگها اندر آید تا همچنان باشد که همهٔ اجزای کیلوس ملاقی همه اجزای جگر شده است تا قوت و حرارت جگر همهٔ اجزای کیلوس

را از حال بگرداند و خون گرداند.». ذخیره ۱۸۳/۱. همچنین نک: الأغراض/۹۰ - ۹۱؛ هدایة/۲۷، ۹۰، ۹۱، ۹۲.

۲/۲۰۷. کیموس: از یونانی xumos به معنی سیال و عصاره و در طب استحاله طعام است در معده بعد از هضم به جوهر دیگری که ماده‌ای غلیظ مایل به رنگ زرد باشد. حاشیه برهان قاطع. دومین طبخ غذا را در جگر کیموس گویند. نک: مفتاح الطب/۱۶۳. در این حال طعام به جوهر دیگری که ماده‌ای غلیظ مایل به رنگ زرد باشد.

۳/۲۰۷. ماساریقا: «و میان جگر و معده و امعا جوفی و راه‌گذری نیست ظاهر و لکن اندامی آفریده است ایزد سبحانه نام وی به زمان [ظ: زبان] یونانی «ماساریقا» و این اندام بعدد بسیارند بر مثال ریسمانهای باریک بی‌جوفی ظاهر از جگر رسته و به روذکانیها پیوسته. ماساریقا بر شبه رگهاست و لکن مجوّف نبود و مصمت است و بسیارند این پیوندها؛ اعنی ماساریقا لختی به اصل معده آید و لختی به روذکانی و این ماساریقا هر چند سوی جگر نزدیکتر شوند بسیار ازیشان یکی می‌گردند تا آن گاه که همه یکی رگ شود نام او قناة الکبد». هدایة/۲۷، ۹۰ - ۹۱؛ جرجانی می‌نویسد: «آلت وی (جگر) اندر کشیدن کیلوس ماساریقاست که از جانب مقعر رستست و این ماساریقا را باب گویند.» ذخیره ۱۸۳/۱.

۷/۲۰۷. اورده: جِ ورید، رگهایی است که از جگر رُسته است. اورده دو نوع است: یک نوع از جانب مقعر کبد رُسته است و اصل او از اندرون جگر پنج شاخ است و هر شاخی شاخهای بسیار کردست بر سان بیخ درخت که اندر زمین پراکنده باشد... و نوع دوم از ورید از جانب محدّب جگر رُسته است و از اندرون جگر بیخ کرده... نک: الأغراض ۳۳/۱ - ۳۴.

۸/۲۰۹. به نزدیک اطبا حواس باطن سه بیش نیست: نسفی این موضوع را در کشف‌الحقایق تشریح می‌کند و می‌نویسد انگیزهٔ او برای تحصیل در طب و معالجه بیماران به این علّت بود که دریابد آیا نظر اطبّا در این باب درست است یا نه؟ نک: کشف‌الحقایق/۸۹.

۱۲/۲۱۱. انسان کامل: نسفی انسان کامل را کسی می‌داند که چهار چیز در او به کمال باشد: اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف. او نامهای انسان کامل را متعدد معرفی می‌کند: شیخ، پیشوا، هادی، مهدی، دانا، بالغ، کامل، مکمّل، امام، خلیفه، قطب، صاحب زمان، جام جهان‌نما، آئینه گیتی‌نمای، تریاق بزرگ، اکسیر اعظم، عیسی، خضر و سلیمان. از دیدگاه نسفی انسان کامل دل عالم است و عالم بیش از یک دل ندارد. به همین سبب در هر زمان بیش از یک انسان کامل وجود ندارد. نسفی غیر از انسان کامل، اصطلاح دیگری مطرح می‌سازد و آن را تشریح می‌کند؛ انسان کامل آزاد یا حرّ. کامل آزاد کسی است که علاوه بر آن چهار ویژگی که در آغاز گفته شد در ترک و عزلت و قناعت و خمول نیز به کمال برسد. نسفی تصاویری دقیق و تازه از سیمای انسان کامل ترسیم می‌کند برای آشنایی با دیدگاههای او در بخش منظومهٔ فکری نسفی نک: همین کتاب /۷۳ به بعد.

۱۳/۲۱۱. جام جهان‌نمای: در متون عرفانی بیشتر از این ترکیب ارادهٔ قلب عارف کامل یا روح و نفس می‌شود اما در بیان‌التّنزیل و دیگر آثار نسفی جام جهان‌نما تعبیری از انسان کامل است زیرا وی مانند بسیاری از حکما و عرفا انسان کامل را عالم صغیر می‌داند که تمام ارکان و قالب عالم کبیر را در خود جای داده است. نک: انسان کامل /۵.

۱۱/۲۱۴. ایمان علم است و ولایت هم علم است...: این موضوع در کشف‌الحقایق نیز با همین عبارتها تشریح شده است. نک: کشف‌الحقایق /۸۱.

۵/۲۱۶. عالم به مثابت مشکات است و...: نسفی این موضوع را در کشف‌الحقایق در باب معاد مطرح ساخته است. نک: کشف‌الحقایق /۱۹۳ - ۱۹۵.

۱۳/۲۱۸. چراغ مر دزد را مدد گردد: مضمون شعر حکیم سنایی غزنوی است:

مکن در جسم و جان منزل که این دون است و آن والا
قدم زین هر دو بیرون نه، نه این جا باش و نه آن جا ...
چو علم آموختی از حرص، آن گه ترس، کاندر شب
چو دزدی با چراغ آید گزیده تر برد کالا

(دیوان سنایی /۵۱)

۲/۲۲۰. علمی که به نبی مخصوص است علم است به خواص اشیاء و ...: در باب نبی و ولی و بحث ولایت و نبوت نسفی متأثر از سعدالدین حمویه و ابن عربی دیدگاههای تازه‌ای مطرح می‌کند. برای تفصیل به بحث اصحاب کمال در بخش منظومهٔ فکری نسفی، همین کتاب /۷۴ - ۷۶.

۴/۲۲۰. هر چیز که در عالم موجودات ... او را خاصیتی هست: این موضوع در کتاب کشف‌الحقایق در باب معاد مطرح شده است: نک: کشف‌الحقایق /۱۱۵ - ۱۱۶؛ بخش منظومهٔ فکری نسفی، معاد ص ۹۷ به بعد در همین کتاب.

۵/۲۲۱. جهّال خلق آن است که بی سدّ اسکندری...: مستفاد است از داستان ذوالقرنین در قرآن مجید که در آیات ۸۳ تا ۹۸ سورهٔ مبارکه کهف بیان شده است.

۵/۲۲۱. یأجوج و مأجوج: نام دو قوم است که در قرآن (۹۴/کهف)، (۹۶/انبیا) با عنوان مفسد از آنها یاد شده است. ریشهٔ لغوی این دو اسم را به تفاوت آورده‌اند. نک: لسان العرب، المیزان ۳۹۵/۱۳ - ۳۹۸. عده‌ای این دو قوم را از فرزندان یافث بن نوح و از نژاد ترک دانسته‌اند (مستدرک علی الصحیحین ۵۰۹/۴؛ مجمع البیان ۶۷۱/۴، ۲۴۹/۵، ۷۶۳/۶ - ۷۶۴، ۱۰۲/۷، ۶۹۹/۸) امّا بعضی معتقدند یأجوج و مأجوج از قوم مغولند که در زمانهای دور در شمال شرقی آسیا می‌زیستند و به چین و قفقاز و شمال ایران یورش می‌بردند. نک: المیزان ۳۹۵/۱۳ - ۳۹۶.

۲/۲۲۲. خلیفهٔ روی زمین است: برگرفته از این آیهٔ شریفه است: وَ اِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ اِنّی جاعِلٌ فِی الارْضِ خلیفَةً» (۳۰/بقره).

۲/۲۲۳. در معرفت معجزه و کرامت: این موضوع در منظومهٔ فکری نسفی ص ۸۲ - ۸۳ تشریح شده است.

۲/۲۲۷. در معرفت وحی و الهام: دیدگاههای او در این باب در منظومهٔ فکری نسفی ص ۸۲ - ۸۳ همین کتاب تشریح شده است.

۶/۲۲۹. واسطه هر آینه مَلَک بود: این اعتقاد سعدالدین حمویه است. نسفی در

کشف‌الحقایق (ص ۶۰) می‌نویسد: «بدان که ملک سبب و واسطه است و شیطان هم سبب و واسطه ... و عین القضاة ملک و شیطان را سبب می‌گوید و شیخ سعدالدین واسطه می‌گوید.»

۹/۲۲۹. **حصول آن علم به الهام است ... علم لدّنی می‌گویند:** مطالب او در باب الهام و علم لدّنی به آرای شیخ اشراق می‌ماند. برای تفصیل نک: **مجموعه مصنفات شیخ اشراق ۳**، پرتونامه /۷۹ و منظومهٔ فکری نسفی، ص ۸۲ - ۸۳ همین کتاب.

۸/۲۳۰. **خاطر چهار نوع است: خاطر رحمانی و...:** در تعریف و انواع خاطر آورده‌اند: «خواطر خطابی بود که بر ضمایر درآید، بود که از فریشته‌ای بود و بود که از دیو بود و بود که حدیث نفس بود و بود که از قِبَل حق سبحانه بود. چون از قبل فریشته بود، الهام بود و چون از دیو بود، وسواس بود، و چون از قبل نفس بود آن را هوا جس نفس گویند و چون از قبل حق بود آن را خاطر گویند» ترجمه رسالهٔ قشیریه /۱۲۸؛ «مراد از خاطر واردی است که بر دل گذر کند در صورت خطابی یا تعریفی یا طلبی. و وارد از خاطر عامتر است ... و اکثر متصوفه برآنند که انواع خواطر چهار بیش نیست. حقانی و ملکی و نفسی و شیطانی. امّا خاطر حقّانی علمی است که حق تعالی از بطنان غیب بی‌واسطه در دل اهل قرب و حضور قذف کند ... و امّا خاطر ملکی آن است که بر خیرات و طاعات ترغیب کند و از معاصی و مکاره تحذیر نماید... و امّا خاطر نفسانی آن است که بر تقاضای حظوظ عاجله و اظهار دعاوی باطله مقصور باشد. و امّا خاطر شیطانی آن است که داعی بود با مناهی یا مکاره ... مصباح /۱۰۴.

۴/۲۳۱. **علم ضروری:** آن را علم بدیهی نیز خوانند. ادراک آن به وهم و حسّ و خیال توان کرد و در آن به استعمال فکر خود محتاج باشد نه به تعلیم غیر. مثلاً چون علم کلّ و جزء که به بدیههٔ حال دانند که کلّ از جزء بزرگتر است. روضة‌التسلیم /۳۹. معمولاً آن را در برابر علم مکتسب می‌آورند. نک: الباب الحادی عشر /۱۶۶؛ اندیشه‌های کلامی شیخ مفید /۹۲. علاوه بر تعریف خواجه نصیر تعاریف دیگری نیز از آن به دست داده‌اند: علمی است که احتیاج به برهان ندارد و بدون کوشش در ذهن و عقل حاصل می‌آید و شک و انکار در

آن راه ندارد. اندیشه‌های کلامی شیخ مفید /۸۲، ۹۲؛ علم ضروری غیرمکتسب من حدٍ أو رسمٍ أو حجّةٍ أو برهانٍ بوجودِ نفسِه لنفسِه. منهج الرشاد ۲ /۹۶؛ العلم باحتیاج المحدث إلی المؤثر. الأربعین ۱ /۱۲۸؛ یحصل فی العاقل إبتداء زائداً علی علوم العقل. الحدود /۹۳؛ أنّ العلمُ الحاصل عقیب خبر التّواتر. الأربعین ۲ /۸۷؛ البته این علم ضروری را که به خبر تواتر حاصل می‌شود چندان معتبر نمی‌دانند. روا آن می‌دانند که علم ضروری به اخبار آحاد حاصل شود. نک: تبصرة العوام /۴۹. در اصطلاح متصوفه عبارت است از ادراک حدّ ما لابدّ نفس در حرکات و سکنات و اقوال و افعال و معرفت زمان حبس نفس در این مقام. و حدّ ما لابُد آن است که نفس را از آن منع نشاید کرد چه حق او آن بود و منع حقوق از نفس نامرضی است و حقّ نفس آن است که از منع آن خللی دینی یا دنیاوی تولّد نکند.» مصباح /۷۱.

۸/۲۳۳. دلالات: جِ دلالة: «هی کونُ الشّیءِ بحالةٍ یلزم مِن العلمِ به العلم بشیءٍ آخر و الشیءُ الأوّل هو الدّالُ و الثانی هو المدلول.» تعریفات «هی علی ما اصطلح علیه أهل المیزان و الأصول و العربیة و المناظرة أن یکون الشیء بحالة یلزم من العلمِ به العلم الشیء الآخر و الشیءُ الأوّلُ یسمّی دالّاً و الشیءُ الآخرُ یسمّی مدلولاً.» کشّاف. برای تفصیل در این باب و آشنایی با کیفیت دلالت و انواع دلالات نک: اساس الاقتباس /۲۲ - ۲۷، ۶۰ - ۶۲.

۸/۲۳۳. اَمارات: جِ امارة: آنچه مستلزم علم است آن را دلیل می‌گویند و مستلزم ظنّ را أماره می‌گویند. تجرید الاعتقاد ۱ /۵۸۶؛ «لغةً العلامة و إصطلاحاً هی الّتی یلزم من العلم بها الظنّ بوجودِ المدلولِ کالغیم بالنّسبةِ إلی المطر فإنّه یلزم من العلم به الظنّ بوجودِ المطر.» تعریفات؛ «هی الّتی یلزم من العلم بها ظَنَّ وجود المدلول. هی الّتی یلزم من النَّظر فیها الظَّنَّ بالمدلول.» تلخیص المحصّل /۶۶.

۲/۲۳۴. بدان که به نزدیک بعضی از اهل شریعت، کلام خدای، قدیم است و...: اشاعره معتقدند کلام خدای صفت خداوند و قدیم و غیرمخلوق است.

۶/۲۳۴. به نزدیک بعضی از اهل شریعت، کلام خدای، حادث است: معتزله در مقابل اشاعره به حدوث و مخلوق بودن قرآن معتقدند.

۱۱/۲۳۵. پس خدای است که تجلی کرده است و به صورت انسان کامل ظاهر شده است: برگرفته از حدیث اِنَّ اللّٰهَ تَعالیٰ خَلَقَ آدَم عَلیٰ صُورَتِهِ است. نک: توضیحات ۷/۱۶۹.

۱۰/۲۳۶. جنس، نوع: جنس: «کلی ذاتی که مقول بود در جواب «ما هو» بر چیزهای بسیار در حال شرکت دواست: یکی آنچه مقول بود بر چیزهای مختلف الحقایق مانند حیوان که بر انسان و فرس مقول است و دیگر آنچه مقول بود بر چیزهایی که اختلاف ایشان به عدد بود نه به حقیقت مانند انسان که بر زید و عمرو مقول است. اول را از این دو کلی، ذاتی جنس خوانند و دوم را نوع. پس کلی ذاتی یا جنس بود یا نوع یا فصل چه اگر تمام ماهیت بود نوع بود و اگر جزو ماهیت بود و مشترک بود، جنس بود و اگر جز ممیّز بود فصل بود.» (اساس الاقتباس /۳۵) در شرح منظومه (۱/۱۵۵ - ۱۵۶) آمده است: «الجنس ما ای کلّی علی الحقائق المتخلفة حُمِلَ ان جهة شرکت الحقائق ای تمام ذاتیها المشترک بینهما بماسئل فاذا سئل «الانسان و الفرس و البقر ما هی؟» یقال: حیوان. و الجنس قد کان تمام المشترک و هو ما یحوی علی أیّ من الاجزاء اشترک بین المسؤول عنها فی السؤال کالحیوان مشترک بین الانسان و الفرس حیث یحوی علی تمام الاجزاء المشترکة بینهما.» النوع ما ای کلّی علی کثیر متعلق بصدق اتفق أی متفق الحقیقة عند سؤال ما الحقیقه.»

۱۱/۲۳۶. فرد: «الفرد ما یتناول شیئاً واحداً دون غیره» تعریفات.

۸/۲۳۷. ذات را نون و نفس را قلم...: تفسیری از آیه شریفهٔ «نٓ وَ الْقَلَمِ وَ ما یَسْطُرُونَ» است (۱/القلم).

۲/۲۴۰. این روز را به اضافات و اعتبارات، به اسامی مختلفه ذکر کرده‌اند: در باب اسمهای روز قیامت نک: کشف‌الحقایق /۲۰۷ - ۲۰۸. علاوه بر این نامهایی که نسفی از قرآن برای روز قیامت اقتباس کرده، نامهای دیگری نیز برای این روز در قرآن مجید و روایات آمده که از جملهٔ آنهاست: یوم التّلاق، یوم التّناد، یوم التّغابن؛ یوم المحشر، یوم النشر، الواقعه، الرّاجفة، الطّامة، الصّاخة، الحاقّه، السّاقة، یوم النّشور، یوم الحسرة، یوم النّدامة، یوم المسأله، یوم الحقّ، یوم الحساب، یوم المحاسبة و یوم لاینفع مال و لابنون. یوم التّلاق اقتباس است از آیهٔ شریفه: یُلْقِی الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَی مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ لِیُنْذِرَ یَوْمَ التلاق (۱۵ /غافر)؛

یوم التناد از آیهٔ شریفه: وَ یا قَوْمِ إِنِّی أَخافُ عَلَیْکُمْ یَوْمَ التَّنادِ (۳۲/غافر)؛ یوم الحساب از آیهٔ شریفه: وَ قالوا رَبَّنا عَجِّلْ لَنا قِطَّنا قَبْلَ یَوْمَ الْحِسابِ (۱۶/ص)؛ یوم التغابن از آیهٔ شریفه: یَوْمَ یَجْمَعُکُمْ لِیَوْمِ الْجَمْعِ ذٰلِکَ یَوْمُ التَّغابُنِ (۹/تغابن)؛ یوم الحسرة از آیهٔ شریفهٔ: وَ أَنْذِرْهُمْ یَوْمَ الْحَسْرَةِ (۳۹/مریم)؛ یَوْمَ لایَنْفَعُ مالٌ وَ لابنونَ(۸۸/شعرا)؛ الواقعه از آیهٔ شریفه: إِذا وَقَعَتِ الْواقِعَةُ (۱/واقعه)، فَیَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْواقِعَةُ(۱۵/الحاقه)؛ الحاقّه از آیهٔ شریفه: اَلْحاقَّةُ، مَاالْحاقَّةُ. وَ ما أَدْراکَ مَاالْحاقَّةُ(۱-۳/الحاقه)؛ الراجفه از آیهٔ شریفهٔ: یَوْمَ تَرْجُفُ الرّاجِفَةُ(۶/نازعات)؛ الطّامه از آیهٔ شریفهٔ: فَإِذا جاءَتِ الطّامَّةُ الْکُبْریٰ(۳۴/نازعات)؛ الصاخّه از آیهٔ شریفهٔ: فَإِذا جاءَتِ الصّاخَّةُ(۳۳/عبس)؛ الساعة از آیهٔ شریفهٔ: قَدْ خَسِرَ الَّذینَ کَذَّبُوا بِلِقاءِ اللهِ حَتّیٰ إِذا جاءَتْهُمُ السّاعَةُ (۳۱/انعام)، قُلْ أَرَأَیْتَکُمْ إِنْ أَتاکُمْ عَذابُ اللهِ أَوْ أَتَتْکُمُ السّاعَةُ (۴۰/انعام)، یَسْئَلُونَکَ عَنِ السّاعَةِ(۱۸۷/اعراف). نک: تفسیر قمی ۲ /۲۵۶؛ کامل الزیارات /۲۴۳؛ معانی الأخبار /۱۵۶؛ المسائل العکبریه /۴۲؛ مصباح المتهجد /۷۲۴؛ متشابه القرآن ۲ /۲۶۹؛ مجموعه ورام ۲ /۱۹۹؛ بحار ۶ /۳۲۵، ۷ /۵۹، ۷۸، ۹۸ /۱۸۹، ۲۰۲؛ کشف الحقایق، تعلیقات دکتر مهدوی دامغانی /۳۰۸.

۱۱/۲۴۰. درکه: «والدّرک: اسم جمع درکة ضدّ الدّرج اسم جمع درجة. والدرکة المنزلة فی الهبوط. فالشیء الّذی یقصد أسفله تکون منازل التّدلّی إلیه درکات، و الشیء الّذی یقصد أعلاه تکون منازل الرقیّ إلیه درجات،... وَ إنّما کان المنافقون فی الدّرک الأسفل أی فی المنازل العذاب الأن کفرَهم أسوأ الکفر لما حفّ به من الرّذائل. التحریر ۴ /۲۹۲؛ ابوالمظفر اسفراینی آورده است: ضحّاک گوید که دوزخ را هفت درک است. اندر طبقهٔ اول کسانی باشند که ایشان را بر دوزخ کنند از اهل توحید تا بر مقدار گناه خویش عقوبت باشد، آن گاه در بهشت آرند. و درکه دیگر جای جهودان باشد و درکه سیوم جای ترسایان باشد و درکه چهارم جای صابیان باشد و درکه پنجم جای مغان و گبران باشد و درکه ششم جای مشرکان عرب باشد و درکه هفتم جای منافقان باشد چنان که می‌گوید إِنَّ الْمُنافِقِینَ فِی الدَّرْکِ الأَسْفَلِ مِنَ النّارِ. تاج التراجم ۳ /۱۱۸۳.

۲/۲۴۳. در معرفت موت و حیات: این موضوع در کشف‌الحقایق (ص ۲۰۹ - ۲۱۱)

نیز تشریح شده است.

۱/۲۴۴. مُوتُوا قَبْلَ اَنْ تَمُوتُوا: این حدیث به طور کامل چنین روایت شده: حاسِبُوا اَعمالَکمْ قبل اَنْ تُحاسَبوا وَ زِنوا أنفسَکم قبل اَنْ توزَنُوا وَ مُوتُوا قبل اَنْ تَمُوتُوا. در احادیث مثنوی و تعلیقات حدیقه بنابر قول مؤلف اللؤلؤ المرصوع (ص ۲۴۰) که بر نظر ابن حجر استوار است، این حدیث از موضوعات شمرده شده است. نک: مرصاد العباد /۳۵۹، ۳۶۴، ۳۸۶؛ العروة /۸۷؛ چهل مجلس /۶۸؛ جامع الاسرار /۳۷۸؛ مفاتیح الاعجاز /۱۱۳؛ احادیث مثنوی /۱۱۶؛ تعلیقات حدیقه /۱۵۲؛ ۵۹۵ - ۵۹۶.

۱۶/۲۴۵. اطمینان: الطمأنینة: حالٌ رفیعٌ و هی لعبدٍ رجّح عقلَه و قوّی ایمانَه و رسّخ علمَه و صفا ذکرَه و ثبت حقیقتَه. اللمع /۹۸ الطمأنینةُ سکونٌ یقویّه أمن صحیح شبیه بالعیان. و بینه و بین السّکینةِ فرقانٌ: أحدُهما أنّ السّکینةَ صولةٌ، تورث خمود الهیبة أحیاناً و الطمأنینةُ سکونُ أمنٍ فیه استراحةُ أنس. و الثانی أنَّ السّکینةَ تکون نعتاً و تکون حیناً بعد حین و الطمانینةُ نعتٌ لا یزایل صاحبه. و هی علی ثلاث درجاتٍ: الدّرجةُ الاولی طُمأنینةُ القلبِ بذکرِ اللّهِ و هی طمأنینةُ الخائفِ إلی الرّجاءِ و الضجرِ إلی الحُکمِ و المبتلی إلی المثوبة. و الدّرجةُ الثانیةُ طُمأنینةُ الرُوحِ فی القصدِ إلی الکشفِ و فی الشّوقِ إلی العده و فی التّفرقه إلی الجمع. و الدرجةُ الثالثةُ طمأنینةُ شهودِ الحضرةِ إلی اللّطفِ و طمأنینةُ الجمعِ إلی البقاءِ و طمأنینةُ المقامِ إلی نورِ الأزل.» شرح منازل السائرین /۲۰۹ - ۲۱۱.

۱۶/۲۴۵. سکینه: در شرح منازل السائرین (ص ۲۰۳ - ۲۰۹) ابتدا سکینه به سه قسم سکینهٔ بنی اسرائیل، سکینه‌ای که بر زبان محدثّین سخن می‌گوید و سکینه‌ای که در قلب پیامبر (ص) و قلبهای مؤمنان نازل می‌شود، تقسیم می‌گردد و با بیان ویژگیهای هر یک، سکینه و درجات آن چنین تعریف می‌شود: «سکینةُ الوقارِ الّتی تراها نعتاً لأربابها فإنّها ضیاءُ تلک السکینةُ الثالثةُ الّتی ذکرناها و هی علی ثلاث درجاتٍ: الدّرجةُ الأولی سکینةُ الخشوعِ عند القیامِ بالخدمة رعایةً و تعظیماً و حضوراً. و الدرجةُ الثانیةُ السکینةُ عند المعاملة بمحاسبة النّفس و ملاطفة الخلق و مراقبة الحقّ و الدرجةُ الثالثةُ السکینةُ الّتی تنبت الرضی بالقَسم و تمنع من المشطح الفاحش و تقف صاحبها علی حدِّ الرتبة.»

۲/۲۴۶. عیان: معاینه. در شرح منازل السائرین (ص ۲۸۰) معاینه سه قسم است: «المعایناتُ ثلاثٌ: أحدُها معاینةُ الابصار و الثانیةُ معاینةُ عینِ القلب و هی معرفةُ الشیءِ علی نعتِه علماً یقطع الریبة و لا تشوبه حیرة و هذه معاینةُ بشواهدِ العلم. و المعاینةُ الثالثةُ معاینةُ عینِ الرّوح. و هی الّتی تعاین الحقّ عیاناً محضاً و الأرواح أنّما طُهِّرت و أکرمت بالبقاء لتناغی سناء الحضرة و تشاهد بها العزّة و تجذب القلوب إلی فِناءِ الحضرة.»

۲/۲۴۶. تمکین: هو مقام الرسوخ و الاستقرار علی الاستقامة و مادام العبد فی الطریق فهو صاحب تلوین لانّه یرتقی من حال الی حال و ینتقل من وصف الی وصف فاذا وصل و اتصل فقد حصل التمکین. تعریفات «مراد از تمکین زوال بشریت است آن را مرتبهٔ فنا و فقر گویند» کشّاف. درمنازل السائرین تمکن چنین تعریف شده: «التمکُّن فوق الطمأنینة و هو اشارة الی غایة الاستقرار.» و برای تمکن سه درجهٔ تمکن المرید، تمکن السالک و تمکن العارف برشمرده می‌شود. نک: شرح منازل السائرین /۲۷۰ - ۲۷۱.

۲/۲۴۷. در معرفت معاد: برای آشنایی با دیدگاههای نسفی در باب معاد نک: ص ۹۷ - ۱۰۵ همین کتاب.

۱/۲۵۱. روح انسان ... از قالبی به قالبی دیگر نقل می‌کند: این مطالب با عقاید اهل تناسخ که نسفی در دیگر آثار خویش آنها را شرح می‌دهد، انطباق پیدا می‌کند. برای تفصیل در این باب نک: کشف‌الحقایق /۱۷۵ - ۱۷۶؛ ۱۸۵، ۱۸۶؛ انسان کامل /۷۶؛ زبدة الحقایق /۳۰۴.

نمایه‌ها

آیات و احادیث

اقوال مشایخ

دعاها، ترکیبها و عبارات عربی

تعریف واره‌ها

اصطلاحات

ترکیبهای عطفی و...

لغات و ترکیبات

اعلام

عدد و معدود

معدود و عدد

تعلیقات

فهرست منابع و مآخذ

ابن سبعین و فلسفته الصوفیة، ابو الوفاء غنیمی التفتازانی، الطبعة الاولی، بیروت: دار الکتب اللبنانی، ۱۹۷۳.

احادیث مثنوی، بدیع الزمان فروزانفر، چ دوم، تهران: امیر کبیر، ۱۳۴۷.

الاحتجاج علی اهل اللجاج، احمد بن علی طبرسی، تصحیح محمد باقر خرسان، چ اول، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ ق.

الأحکام الشرعیة الکبری، ابومحمد عبدالحق‌اشبیلی، تحقیق ابوعبداللّه حسین بن عکاشه، ریاض: مکتبة الرشد، ۱۴۲۲ ق / ۲۰۰۱ م.

احیاء علوم الدین، ابو حامد محمد غزالی، بیروت: دار الکتاب العربی.

الاربعین فی اصول‌الدین، فخرالدین رازی، چ اول، قاهره، مکتبة الکلیات الأزهریه، ۱۹۸۶ م.

اساس الاقتباس، ابوجعفر محمد نصیرالدین طوسی، چ سوم، تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۱ ش.

اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، محمد منور، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چ سوم، تهران: آگاه، ۱۳۷۱

اسرار الحکم، محقق سبزواری، تصحیح کریم فیضی، چ اول، قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.

اصول کافی، محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت علیهم السلام، [بی‌تا].

ــــــ، محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی، چ اول، دار الحدیث، ۱۴۲۹ ق.

إعلام الوری بأعلام الهدی، فضل بن حسن طوسی، چ سوم، تهران: اسلامیه، ۱۳۹۰ ق.

الاغراض الطبیّه و المباحث العلائیّه، اسمعیل بن حسن حسینی جرجانی، عکس نسخه مکتوب در سال ۷۸۹ ق، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۵.

الهیات شفا، ابن سینا، راجعه و قدم له ابراهیم مدکور، الهیئة العامة لشئون المطابع الأمیریه، قاهره، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰ م.

الأمالی، محمد بن حسن طوسی، چ اول، قم: دار الثقافه، ۱۴۱۴ ق.

اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، مارتین مکدرموت، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۷۲ ش.
انسان کامل، عزیزالدین نسفی، تصحیح ماریژان موله، انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران، ۱۳۷۱ ش /۱۹۹۳ م.
ـــــ ، عزیزالدین نسفی، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، ترجمه مقدمه، سید ضیاءالدین دهشیری، تهران: طهوری، ۱۳۷۷.
اوراد الاحباب و فصوص الآداب، ابوالمفاخر یحیی باخرزی، جلد ۲، به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات فرهنگ ایران زمین، ۱۳۵۸.
الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب، علامه حلی، ابو الفتح بن مخدوم حسینی فاضل مقداد، تصحیح مهدی محقق، چ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، چ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
البحر المدید، ابوالعباس احمد بن محمد شاذلی، الطبعة الثانیه، بیروت: دار النشر، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۳ ق /۲۰۰۲ م.
برهان قاطع، محمد حسین بن خلف تبریزی، به اهتمام محمد معین، تهران، مشهد: کتاب فروشی زوار، ۱۳۳۲ - ۱۳۳۳.
تاج التراجم فی تفسیر القرآن للأعاجم، ابوالمظفر شاهفور بن طاهر اسفراینی، تصحیح نجیب مایل هروی، علی اکبر الهی خراسانی، چ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضی حسینی زبیدی، تصحیح علی هلالی، سیری علی، چ اول، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کربن، ترجمه اسداللّه مبشری، چ چهارم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.
تاریخ گزیده، حمداللّه مستوفی، به اهتمام عبدالحسن نوایی، تهران: امیرکبیر.
تاریخ منتظم ناصری، صنیع الدوله محمد حسن خان (اعتماد السلطنه)، به تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، چ اول، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۴.
تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، سعید نفیسی، چ دوم، انتشارات فروغی، ۱۳۶۳.
تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام، سید مرتضی بن داعی حسنی رازی، تصحیح

عباس اقبال آشتیانی، چ دوم، تهران: اساطیر، ۱۳۶۴ ش.
تجرید الاعتقاد، ابوجعفر محمد نصیرالدین طوسی، حقّقه محمد جواد الحسینی الجلالی، مرکز النشر - حکمت الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۷ ق.
التحریر و التنویر، محمد بن طاهر بن عاشور، الدار التونسیة للنشر، بی‌تا.
تحول عرفان اسلامی در قرن هفتم هجری و نقش آن در شکل‌گیری مکتب فلسفه اسلامی، زیر نظر سید علی اصغر میرباقری‌فرد، با همکاری فاطمه بستان شیرین، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.
تذکرة الاولیا، فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح محمد استعلامی، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۶۰.
ترجمه تفسیر طبری، چ دوم، تهران: انتشارات توس، ۱۳۵۶ ش.
ترجمه رساله اضحویه ابوعلی سینا، حسین خدیوجم، [تصحیح]، چ دوم، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴.
ترجمه عوارف المعارف، ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، چ دوم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۴.
تصورات یا روضة التسلیم، خواجه نصیرالدین طوسی، چ اول، تهران: نشر جامی، ۱۳۶۳ ش.
التعریفات، علی بن محمد جرجانی، چ چهارم، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۰.
تعلیقات حدیقة الحقیقه، مدرس رضوی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی، [بی‌تا].
تفسیر، فخرالدین محمد بن عمر بن الحسین الرازی معروف به فخر رازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، دار النشر [بی‌تا].
تفسیر سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد سورآبادی، تصحیح علی اکبر سعیدی سیرجانی، چ اول، تهران: فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۰ ش.
تفسیر فرات، فرات بن ابراهیم کوفی، تصحیح محمد کاظم، چ اول، تهران: مؤسسة الطبع و النشر فی وزارة الارشاد الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، تصحیح طیب موسوی جزائری، چ سوم، قم: دار الکتاب، ۱۴۰۴ ق.
تلبیس ابلیس، جمال‌الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد الجوزی، تحقیق السیّد الجُمیلی، بیروت: دار الکتّاب العربی، ۱۴۲۶ ق /۲۰۰۵ م.

تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، خواجه نصیرالدین طوسی، چ دوم، بیروت: دار الأضواء، ۱۴۰۵ ق.
تمهیدات، عین القضاة همدانی، مقدمه، تصحیح و تحشیه و تعلیق عفیف عسیران، چ چهارم، تهران: انتشارات منوچهری، ۱۳۷۳.
تمهید القواعد، صائن الدین علی بن محمد ترکه، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰ ش.
تهذیب الأحکام، محمد بن حسن طوسی، تصحیح حسن موسوی، چ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
التوحید، محمد بن علی بن بابویه، تصحیح هاشم حسینی، چ اول، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
جامع الاسرار و منبع الانوار (به انضمام رسالة نقد النقود فی معرفة الوجود)، سید حیدر آملی ،تصحیح هانری کربن، عثمان اسماعیل یحیی، قسمت ایران شناسی انستیتو ایران و فرانسه، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴/ ۱۹۶۹.
جامع الاصول فی احادیث الرسول، مجدالدین ابوالسعادات المبارک بن محمد الجزری بن الاثیر، تحقیق عبدالقادر الأرنؤوط، الطبعة الاولی، مکتبة الحلوانی، مطبعة الملاح، مکتبه دار البیان، ۱۳۸۹ - ۱۳۹۲ ق /۱۹۶۹ - ۱۹۷۲ م.
جامع الحکمتین، ناصر خسرو، به اهتمام محمد معین، هانری کوربن، چ دوم، تهران: طهوری، ۱۳۶۳ ش.
الجامع الصحیح، محمد بن عیسی ترمذی، تحقیق کمال یوسف الحوت، الطبعة الاولی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۴ م.
الجعفریات (الاشعثیات)، محمد بن محمد بن اشعث کوفی، تهران: مکتبة نینوی الحدیثه، [بی تا].
جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی، لسترنج، ترجمه محمود عرفان، چ سوم، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۷.
جلاء الأذهان و جلاء الأحزان، ابوالمحاسن حسین بن حسن جرجانی: تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش .
الجمع بین الصحیحین البخاری و مسلم، محمد بن فتوح الحمیدی، تحقیق علی حسین البواب، الطبعة الثانیة، بیروت: دار النشر، دار ابن حزم ۱۴۲۳ ق /۲۰۰۲ م.

جواهر التفسیر، حسین بن علی کاشفی سبزواری، تصحیح جواد عباسی، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۷۹.
جواهر الحسان فی تفسیر القرآن (معروف به تفسیر ثعالبی)، عبدالرحمن بن محمد الثعالبی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
الجواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه، محمد بن الحسن حر عاملی،الطبعة الاولی، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۲ ق /۱۹۸۲ م.
چهل مجلس (رساله اقبالیه)، احمد بن محمد بیابانکی (معروف به علاءالدوله سمنانی)، مقدمه، تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، چ اول، تهران: انتشارات ادیب، ۱۳۶۶
الحدود، ابوجعفر نیشابوری مقری، چ اول، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع) ۱۴۱۴ ق .
حدیقة الحقیقه و شریعة الطریقه، مجدود بن آدم سنایی غزنوی، تصحیح و تحشیه مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه، ۱۳۶۸.
حدیقه الشیعه، احمد بن محمود، معروف به مقدس اردبیلی، چ دوم، تهران: انتشارات گلی، ۱۳۶۱.
الخصال، محمد بن علی بن بابویه، تصحیح علی اکبر غفاری، چ اول، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ ش.
خوان الاخوان، ناصر خسرو، تصحیح علی اکبر قویم، چ اول، تهران: اساطیر، ۱۳۸۴ ش.
دقائق التأویل و حقائق التنزیل، ابوالمکارم محمود بن محمد حسنی، تصحیح جویا جهانبخش، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۱ ش.
دنباله جستجو در تصوف ایران، عبدالحسین زرین‌کوب، چ سوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹.
دیوان، مجدود بن آدم سنایی غزنوی، به سعی و اهتمام مدرس رضوی، تهران: انتشارات کتابخانه سنایی، [بی‌تا].
ذخیره خوارزمشاهی، اسمعیل بن حسن حسینی جرجانی، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، ایرج افشار، تهران: انتشارات دانشگاه، ۱۳۴۴.
رسالهٔ قشیریه، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن قشیری، ترجمه ابوعلی عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چ دوم، تهران: نشر علمی فرهنگی، ۱۳۶۱.
رسائل اخوان الصفا و خلّان الوفا، بیروت: دار صادر.
رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، تقی پورنامداریان، چ دوم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۷.

روح البیان، اسماعیل بن مصطفی حقی، بیروت: دار الإحیاء التراث العربی، [بی‌تا].
روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ابوالفضل محمود الآلوسی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی‌تا].
روضات الجنات، محمد باقر خوانساری، تحقیق و شرح محمد علی روضاتی، تهران: آخوندی، ۱۳۸۲.
روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ابوالفتوح حسین بن علی رازی، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، محمد تقی مجلسی، تصحیح حسین موسوی کرمانی، علی پناه اشتهاردی، چ دوم، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، ۱۴۰۶ق.
ریاض السالکین فی شرح صحیفة سیّد الساجدین، سید علی‌خان بن احمد کبیر، تصحیح محسن حسینی امینی، چ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۹ ق.
ریاض الشعرا، علی قلی واله داغستانی، تهران: اساطیر، ۱۳۸۳.
ریاض العارفین، رضا قلی‌خان هدایت، به کوشش مهر علی گرگانی، تهران: انتشارات کتاب فروشی محمودی.
ریحانة الادب، محمد علی مدرسی، چ دوم، کتابفروشی اقبال.
زاد المسافرین، ناصر خسرو علوی، تهران: انتشارات کتاب فروشی محمودی، [بی‌تا].
زبدة الحقایق (به انضمام اشعة اللمعات جامی، سوانح غزالی و چند کتاب عرفانی دیگر) عزیزالدین نسفی، به تصحیح و مقابله حامد ربانی، تهران: انتشارات گنجینه، [بی‌تا].
سبک شناسی، محمد تقی بهار، چ ششم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۰.
سعد السعود للنفوس المنضود، علی بن موسی بن طاووس، چ اول، قم: دار الذخائر، [بی‌تا].
سلسلة الاولیا، سید محمد نوربخش، به اهتمام محمد تقی دانش‌پژوه، مؤسسه مک گیل، ۱۳۵۶/۱۳۷۹.
سنن، محمد بن یزید بن ماجه، حقّق نصوصه و رقّم کتبه و ابوابه و احادیثه و علّق علیه محمد فؤاد عبدالباقی، جلد ۲، بیروت: المکتبه العلمیه، [بی‌تا].
ـــــــ، ابو داود سلیمان بن اشعث السجستانی الازدی، راجعه علی عدة نسخ و ضبط احادیثه و علی حواشیه محمد محیی‌الدین عبدالحمید، دار احیاء السنته النبویه، [بی‌تا].

سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، عبدالله نصری، چ سوم، تهران: جهاد دانشگاهی، دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۷۱.

شذرات الذهت فی اخبار من ذهب، عبدالحی بن عماد حنبلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی. [بی‌تا].

شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، بدیع‌الزمان فروزانفر، چ دوم، تهران: کتابفروشی دهخدا، ۱۳۵۳.

شرح اصول کافی، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، تصحیح محمد خواجوی، چ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.

شرح توحید الصدوق، قاضی سعید قمی، تصحیح نجفقلی حبیبی، چ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ ق.

شرح فصوص الحکم، مؤیدالدین جندی، تصحیح سید جلال آشتیانی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

ـــــــ، مؤیدالدین جندی، مشهد: دانشگاه فردوسی، ۱۳۶۱ ش.

ـــــــ، تاج‌الدین حسین خوارزمی، به اهتمام نجیب مایل هروی، چ سوم، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۵۷.

ـــــــ، داود بن محمود قیصری قم: انتشارات بیدار، [بی‌تا].

ـــــــ، عبدالرزاق کاشانی، قم: بیدار، ۱۳۷۰

شرح الکافی، محمد صالح بن احمد مازندرانی، تصحیح ابوالحسن شعرانی، چ اول، تهران: المکتبة الاسلامیه، ۱۴۱۵ ق.

شرح مثنوی شریف، بدیع‌الزمان فروزانفر، چ پنجم، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۷۱.

شرح المصطلحات الکلامیّه، گروه نویسندگان، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیّه، ۱۴۱۵ ق.

شرح منازل السائرین، عفیف‌الدین سلیمان تلمسانی، چ اول، قم: بیدار، ۱۳۷۱ ش.

شرح منازل السائرین، خواجه عبدالله انصاری، عبدالرزاق کاشانی، نگارش علی شیروانی، چ اول، تهران: انتشارات الزهرا، ۱۳۷۱.

ـــــــ، عبدالرزاق کاشانی، ترجمه دری از روان فرهادی، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱.

شرح المنظومه، ملاهادی سبزواری، تصحیح و تعلیق حسن‌زاده آملی، مقدمه و تحقیق

مسعود طالبی، نشر ناب، قم، ۱۴۱۶ ق.
شرح نهج‌البلاغه، ابن ابی الحدید، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، الطبعة الثانیة، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م.
ـــــــ، ابن ابی الحدید، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، الطبعة الاولی، قم: مکتبة آیة اللّه مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
شعب الایمان، ابوبکر احمد بن الحسین البیهقی، تحقیق محمد السعید بسیونی زغلول، الطبعة الاولی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ ق.
صحیح، ابوحاتم محمد بن حبان، ترتیب علاءالدین علی بن بلبان الفارسی، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۴ ق /۱۹۹۳ م.
ـــــــ، محمد بن اسماعیل بن ابراهیم بخاری، دار الفکر، [بی‌تا].
طبقات الشافعیة الکبری، تاج‌الدین عبدالوهاب بن علی بن عبدالکافی سبکی، تحقیق محمد الجلو، محمود الطناحی، دار الاحیاء العربیه.
طبقات الصوفیه، ابو عبدالرحمن سلمی، تحقیق نورالدین شریبه، مصر: دار الکتاب العربی، ۱۳۷۲ ق /۱۹۵۴ م.
طبیعیات دانشنامه علایی، ابن سینا، مقدمه و حواشی و تصحیح سید محمد مشکوة، چ دوم، تهران: ۱۳۵۳.
الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف، علی بن موسی بن طاووس، تصحیح علی عاشور، چ اول، قم: ۱۴۰۰ ق.
طرائق الحقایق، محمد معصوم شیرازی، تصحیح محمد جعفر محجوب، انتشارات سنایی [بی‌تا].
عبهر العاشقین، روز بهان بقلی شیرازی، تصحیح و مقدمه هانری کربن و محمد معین، انجمن ایرانشناسی فرانسه در تهران، (افست به سرمایه انتشارات منوچهری)، ۱۳۶۰ / ۱۹۸۱ م.
العروه لاهل الخلوة و الجلوة، احمد بن محمد بیابانکی (معروف به علاءالدوله سمنانی)، تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی، چ اول، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۲.
«عزیز نسفی و وحدت وجود»، سید علی اصغر میرباقری‌فرد، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم، دوره جدید، سال هشتم، ش ۳۰ و ۳۱، (پاییز و زمستان) ۱۳۷۹، ص: ۱۴۳ - ۱۲۵.

علاقة التجرید، میر سید محمد علوی عاملی، تصحیح و تحقیق حامد ناجی، چ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
علل الشرائع، محمد بن علی بن بابویه، چ اول، قم: داوری، ۱۳۸۵ ش /۱۹۶۶ م.
______، محمد بن علی بن بابویه، ترجمه محمد جواد ذهنی تهرانی، چ اول، قم: انتشارات مؤمنین، ۱۳۸۰ ش.
عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیه، محمد بن زین‌الدین بن أبی جمهور، تصحیح مجتبی عراقی، چ اول، قم: دار الشهدا للنشر، ۱۴۰۵ ق.
عیون أخبار الرضا (ع)، محمد بن علی بن بابویه، ترجمه محمد تقی آقانجفی اصفهانی، چ اول، تهران: انتشارات علمیه اسلامیه، [بی‌تا].
غرائب القرآن و رغائب الفرقان، نظام‌الدین حسن بن محمد بن حسین قمی نیسابوری، تحقیق شیخ زکریا عمیران، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق /۱۹۹۶ م.
غرر الحکم و درر الکلم، مجموعه کلمات قصار حضرت علی (ع)، ترجمه محمد علی انصاری، [بی‌تا].
غمز عیون البصائر شرح کتاب الاشباه و النظائر، ابوالعباس شهاب‌الدین احمد بن محمد، تحقیق سید احمد بن محمد، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م.
غیاث اللغات، غیاث الدین محمد رامپوری، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: کانون معرفت.
الفتوحات المکیة، محیی‌الدین بن عربی، تحقیق و تقدیم عثمان یحیی، السفر الاول، الهئیه المصریة العامة الکتاب، ۱۴۰۵/ ۱۹۸۵ م.
فرهنگ آنندراج، محمد پادشاه، زیر نظر محمد دبیر سیاقی، تهران: کتابخانه خیام.
فرهنگ ایران زمین، محمد تقی دانش‌پژوه، ج ۱۳، چ دوم، ۱۳۵۴.
فرهنگ سخنوران، عبدالرسول خیامپور، تبریز: شرکت سهامی چاپ کتب آذربایجان، ۱۳۴۰.
فصوص الحکم، محیی‌الدین بن عربی، تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، چ دوم، تهران: انتشارات الزهرا، ۱۳۷۰.
الفصول المهمة فی اصول الأئمة (تکملة الوسائل)، محمد بن حسن حر عاملی، تصحیح محمد بن محمد الحسین القائینی، چ اول، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع)، ۱۴۱۸ ق /۱۳۷۶ ش.

فنون بلاغت و صناعات ادبی، جلال‌الدین همایی، چ دوازدهم، تهران: نشر هما، ۱۳۷۵.
فوائد الفؤاد، حسن علا سنجری، به همت محمد لطیف ملک، لاهور: ۱۳۸۶.
فهارس المستدرک، الطبعة الاولی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۷ ق /۱۹۸۷ م.
فهرست کتابهای چاپی فارسی، خانبابا مشار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷.
فهرست نسخه‌های خطی فارسی، احمد منزوی، تهران: مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای، ۱۳۴۹.
قاموس البحرین، حمید مفتی، تصحیح علی اوجبی، چ اول، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۷۴ ش.
قرب الإسناد، عبدالله بن جعفر حمیری، چ اول، قم: مؤسسه آل البیت (ع)، ۱۴۱۳ ق.
قصص الأنبیاء، قطب‌الدین سعید بن هبة‌الله راوندی، تحقیق غلامرضا عرفانیان یزدی، چ اول، مشهد: مرکز پژوهشهای اسلامی، ۱۴۰۹ ق.
ـــــــ، نعمت‌الله بن عبدالله جزائری، ترجمه فاطمه مشایخ، چ اول، تهران: انتشارات فرحان، ۱۳۸۱ ش.
قوت القلوب فی معاملة المحبوب، ابوطالب مکی، چ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
کاشف الاسرار (به انضمام پاسخ به چند پرسش و رساله در روش سلوک و خلوت نشینی)، نورالدین عبدالرحمان اسفراینی، به اهتمام هرمان لندلت، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۵۸.
کافی، محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی، چ اول، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۹ ق.
کتاب العین، خلیل بن احمد فراهیدی، چ دوم، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ ق.
کشاف اصطلاحات فنون، محمد علی بن علی تهانوی، تصحیح محمد وجیه و دیگران، (افست از روی چاپ کلکته)، استانبول: دار قهرمان للنشر و التوزیع، ۱۴۰۴ ق /۱۹۸۷ م.
کشف الاسرار و عدة الابرار، رشیدالدین احمد بن أبی سعد میبدی، تصحیح علی اصغر حکمت، چ پنجم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
کشف‌الحقایق، عزیزالدین نسفی، به اهتمام و تعلیق احمد مهدوی دامغانی، چ دوم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹.
کشف المحجوب، ابوالحسن علی هجویری، افست از روی متن تصحیح شده والنتین ژوکوفسکی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۶.

کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، جمال‌الدین حسن بن یوسف، (علامه حلّی)، صحّحه و قدّم له و علّق علیه حسن حسن‌زاده آملی، چ چهارم، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.

کلیات، فخرالدین ابراهیم عراقی، تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، چ هفتم، کتابخانه سنایی، ۱۳۷۲.

کنز الدقائق و بحر الغرائب، محمد بن محمدرضا قمی، تصحیح حسین درگاهی، چ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.

کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، علاءالدین علی بن حسام‌الدین متقی، تحقیق بکری حیانی، صفوة السقا، الطبعة الخامسه، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م.

کنز الفوائد، محمد بن علی کراجکی، تصحیح عبداللّه نعمت، چ اول، قم: دار الذخائر، ۱۴۱۰ ق.

کیمیای سعادت، محمد غزالی، به کوشش حسین خدیوجم، چ پنجم، تهران: انتشارات علمی - فرهنگی، ۱۳۷۱.

گوهر مراد، عبدالرزاق لاهیجی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.

لسان العرب، ابن منظور محمد بن مکرم، تصحیح جمال‌الدین میردامادی، چ سوم، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.

اللمع، ابونصر سراج طوسی، حقّقه و قدّم له و خرّج احادیثه عبدالحلیم محمود، طه عبد الباقی سرور، دار الکتب الحدیثه بمصر و مکتبه المثنی بغداد، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۰ م.

مثنوی، جلال‌الدین محمد بلخی، دفتر اول، تصحیح محمد استعلامی، چ دوم، تهران، ۱۳۶۹.

مجالس العشاق، کمال‌الدین حسین گازرگاهی، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، چ دوم، تهران: انتشارات زرین، ۱۳۷۶.

مجالس المؤمنین، سید نوراللّه شوشتری، تهران: کتاب فروشی اسلامیه، ۱۳۶۵.

مجمع البحرین، فخرالدین بن محمد طریحی، تصحیح احمد حسینی اشکوری، چ سوم، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.

مجمع الفصحا، رضا قلی‌خان هدایت، به کوشش مظاهر مصفا، تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۹.

مجمل فصیحی، احمد فصیح خوافی، تصحیح و تحشیه محمود فرخ، تهران: توس،

۱۳۴۱.
مجموعه آثار فارسی، تاج‌الدین اشنوی، مقدمه، تصحیح، تعلیق نجیب مایل هروی، تهران: طهوری، ۱۳۶۸.
مجموعه آثار فارسی، احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
مجموعه مصنفات، شهاب‌الدین یحیی سهروردی (شیخ اشراق)، تصحیح، تحشیه و مقدمه سید حسین نصر، مقدمه و تحلیل فرانسوی هانری کربن، تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۵.
المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، تصحیح جلال‌الدین محدث، چ دوم، قم: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
المحجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء، محسن فیض کاشانی، چ چهارم، قم: موسسه انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.
المحیط الأعظم و البحر الخضم، سید حیدر آملی، تصحیح سید محسن موسوی تبریزی، چ سوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ ق.
محیی‌الدین ابن عربی، محسن جهانگیری، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
مخزن الاسرار، ابومحمد الیاس نظامی گنجوی، تصحیح وحید دستگردی، تهران: مطبعه ارمغان، ۱۳۱۳.
مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، محمد باقر مجلسی، تصحیح هاشم رسولی محلاتی، چ دوم، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
مراد المریدین، ابوالفتوح غیاث الدین هبة‌اللّه بن یوسف، تصحیح سید علی اصغر میرباقری فرد، زهره نجفی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، قطب علمی تحقیق در متون حکمی و عرفانی دانشگاه اصفهان، ۱۳۸۹.
مرزبان نامه، سعدالدین وراوینی، به کوشش خلیل خطیب رهبر، چ دوم، کتاب فروشی صفی علی‌شاه، ۱۳۶۶.
مرصاد العباد، نجم رازی، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۶.
المستدرک علی صحیحین، محمد بن عبداللّه حاکم نیسابوری، دراسة و تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، الطبعة الاولی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق/ ۱۹۹۰ م.

مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، حسین بن محمد تقی نوری، چ اول، قم: مؤسسه آل البیت (ع)، ۱۴۰۸ ق.

المسند، ابویعلی احمد بن علی بن المثنی، تحقیق حسین سلیم اسد، الطبعة الاولی، دمشق: دار المأمون للتراث، ۱۴۰۴ ق /۱۹۸۴ م.

ـــــــ، ابی عوانه یعقوب بن اسحاق الاسفراینی، بیروت: دار المعرفه، [بی‌تا].

ـــــــ، احمد بن محمد حنبل، شرحه و صنع فهارسه احمد محمد شاکر، مصر: دار المعارف، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۸ م.

ـــــــ، ابو عبدالله احمد بن حنبل، قاهره: مؤسسه قرطبه.

ـــــــ، ابوبکر عبدالله بن زبیر الحمیدی، تحقیق حبیب الرحمن الأعظمی، چ اول، بیروت، قاهره: دار الکتب العلمیه، مکتبة المتنبی، ۱۴۰۹ ق.

ـــــــ، ابو عبدالله محمد بن سلامة بن جعفر قضاعی، تحقیق حمدی بن عبدالمجید، الطبعة الثانیه، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۰۷ ق /۱۹۸۶ م.

المسند المستخرج علی صحیح الامام مسلم، ابونعیم احمد بن عبدالله اصبهانی، تحقیق محمد حسن اسماعیل شافعی، الطبهة الاولی، بیروت: ۱۴۱۷ ق /۱۹۹۶ م.

مشارق الانوار الیقین فی أسرار امیرالمؤمنین (ع)، رجب بن محمد حافظ برسی، تصحیح علی عاشور، چ اول، بیروت: اعلمی، ۱۴۲۲ ق.

مشارق الدراری، سعیدالدین سعید فرغانی، مقدمه و تعلیقات سید جلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.

مشکاة الانوار فی غرر الأخبار، علی بن حسن طبرسی، چ دوم، نجف: المکتبة الحیدریه، ۱۳۸۵ ق /۱۹۶۵ م.

مصباح الانس، محمد بن حمزه فناری، تصحیح محمد خواجوی، چ اول، تهران: مولی، ۱۳۷۴ ش.

المصباح فی التصوف، سعدالدین حمویه، مقدمه، تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، چ اول، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۲.

مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، عزالدین محمود بن علی کاشانی، تصحیح، مقدمه و تعلیقات جلال الدین همایی، چ دوم، کتابخانه سنائی [بی‌تا].

مصنف، ابوبکر عبدالرزاق بن همام الصنعانی، تحقیق حبیب الرحمان الأعظمی، الطبعة الثانیه، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۴۰۳ ق.

المعجم الکبیر، ابوالقاسم سلیمان بن احمد بن ایوب طبرانی، تحقیق حمدی بن عبدالمجید السلفی، الطبعة الثانیة، موصل: مکتبة العلوم و الحکم، ۱۴۰۴ق /۱۹۸۳م.
معجم المصطلحات الصوفیه، ابوخزام انور فؤاد، الطبعة الاولی، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۳م.
المعجم المفهرس لألفاظ الحدیث النبوی، ونسنگ، لیدن: مکتبة بریل، ۱۹۳۶.
معجم المؤلفین تراجم مصنفی الکتب العربیّه، عمر رضا کحّاله، بیروت: دار الحیاء التراث العربی لطباعة و النشر و التوزیع.
مفاتیح الاعجاز (شرح گلشن راز)، شمس‌الدین محمد لاهیجی، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چ اول، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۷۱.
مفاتیح العلوم، ابو عبداللّٰه محمد کاتب خوارزمی، ترجمه حسین خدیوجم، تهران: مرکز انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۲.
مفاتیح الغیب، فخرالدین محمد بن عمر بن الحسین الرازی معروف به فخر رازی، الطبعة الاولی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق /۲۰۰۰م.
مفتاح الفلاح فی عمل الیوم و اللیلة من الواجبات و المستحبات، محمد بن حسین (شیخ بهایی)، چ اول، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۵ق.
مفردات الفاظ قرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، چ اول، بیروت - دمشق: دار القلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
مقاصد السالکین (این برگه‌های پیر)، احمد بن محمد، تصحیح نجیب مایل هروی، چ دوم، تهران: نشر نی، ۱۳۸۳.
مقالات شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد تبریزی، تصحیح و تعلیق محمد علی موحد، چ اول، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹.
المقدمات من کتاب نص النصوص، سید حیدر آملی، چ دوم تهران: توس، ۱۳۶۷ش.
مقصد اقصی (به انضمام اشعة اللمعات جامی، سوانح غزالی و چند کتاب عرفانی دیگر) عزیزالدین نسفی، به تصحیح و مقابله حامد ربانی، تهران: انتشارات گنجینه،[بی‌تا].
مکاتیب فارسی (فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام)، محمد غزالی، به تصحیح و اهتمام عباس اقبال آشتیانی، تهران: کتابخانه سنایی و طهوری، ۱۳۶۳.
مکارم الاخلاق، حسن بن فضل طبرسی، چ چهارم، قم: شریف رضی، ۱۴۱۲ق /۱۳۷۰ش.

ممدّ الهمم در شرح فصوص الحکم، حسن حسن‌زاده آملی، چ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
منطق الطیر، فریدالدین محمد عطار، به اهتمام سید صادق گوهرین، چ هفتم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۰.
منهاج النجاح فی ترجمة مفتاح الفلاح، محمد بن حسین (شیخ بهایی)، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، چ ششم، تهران: حکمت، ۱۳۸۴ ش.
منهج الرشاد فی معرفة المعاد، محمد نعیم طالقانی، تصحیح رضا استادی، چ اول، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۱۱ ق.
منهج الصادقین فی الزام المخالفین، ملا فتح‌اللّه کاشانی، تهران: کتابفروشی علمی، ۱۳۳۶ ش.
مواهب علیه، حسین بن علی کاشفی سبزواری، تصحیح سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران: اقبال، ۱۳۶۹ ش.
مولوی نامه، جلال‌الدین همایی، چ ششم، تهران: نشر هما ۱۳۶۶.
النجوم الزاهرة فی ملوک المصر و القاهرة، یوسف بن تغری بردی، مصر: دار الکتب المصریه، ۱۹۳۲ م.
نزهة القلوب، احمد بن ابی‌بکر مستوفی، به کوشش لسترنج، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۲.
نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، سید حسین نصر، چ سوم، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۹.
نفحات الانس، نورالدین عبدالرحمان جامی، تصحیح، مقدمه و تعلیقات محمود عابدی، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰.
نور الثقلین، علی بن جمعة العروسی الحویزی، تصحیح هاشم رسولی محلّاتی، چ چهارم، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
النور المبین فی قصص الأنبیاء و المرسلین، نعمت‌اللّه بن عبداللّه جزائری، چ اول، قم: مکتبة آیة‌اللّه المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
نهج الفصاحه، ابوالقاسم پاینده، چ چهارم، تهران: دنیای دانش، ۱۳۸۲ ش.
الوافی، محمد محسن بن شاه مرتضی فیض کاشانی، چ اول، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین (ع)، ۱۴۰۶ ق.
وحدت وجود، فضل‌اللّه ضیاء نور، چ اول، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۶۹.

وحدت وجود و بداء، سید محمد کاظم عصار، حواشی و مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدّین آشتیانی، ۱۳۵۰.
وسائل الشیعه، محمد بن حسن حر عاملی، چ اول، قم: مؤسسه آل البیت (ع)، ۱۴۰۹ ق
هدایة المتعلمین فی الطّب، ربیع بن احمد اخوینی البخاری، به اهتمام جلال متینی، چ دوم، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۱.
هستی از نظر فلسفه و عرفان، سید جلال‌الدین آشتیانی، کتابفروشی زوار، تاریخ مقدمه، شوال المکرم ۱۳۷۹.
هفت اقلیم، امین احمد رازی، تصحیح و تعلیق جواد فاضل، تهران: علمی، [بی‌تا].

Le paradoxe De Le "Face De Dieu:" Aziz - e Nasafi, Landolt, Herman, et Le "monism esoterique" de Islam, studia Iranica, Tome 25, 1996, Fascicule 2,pp. 163 - 192.
"Aziz - I Nasafi and the Essenc - Existence Deebate," , Landolt, Herman, Consiousness and Reality, studies in Memory of Toshihiko Izutsu, Tokyo; Lwanami shoten publishers, pp. 387 - 395.





«انتشارات سخن» با همکاری «قطب علمی تحقیق در متون حکمی و عرفانی دانشگاه اصفهان» منتشر می‌کند

• ***بیان التنزیل*** (ویرایش جدید)
تصحیح دکتر سیدعلی‌اصغر میرباقری‌فرد

• ***کشف الحقایق***
تصحیح دکتر سیدعلی‌اصغر میرباقری‌فرد

• ***جامع شروح مثنوی*** (زیر چاپ)
تألیف دکتر تقی پورنامداریان با همکاری دکتر سیدعلی‌اصغر میرباقری‌فرد

• ***فرهنگ تاریخی اصطلاحات عرفانی*** (زیر چاپ)
تألیف دکتر تقی پورنامداریان با همکاری دکتر سیدعلی‌اصغر میرباقری‌فرد

• ***سوانح العشاق غزالی*** (زیر چاپ)
تصحیح و شرح دکتر تقی پورنامداریان با همکاری دکتر سیدعلی‌اصغر میرباقری‌فرد

• ***مجموعهٔ رسائل نسفی*** (زیر چاپ)

• ***تفسیر عرفانی منسوب به امام صادق(ع)*** (زیر چاپ)

• ***الرسالة القشیریة*** (زیر چاپ)

• ***ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه*** (زیر چاپ)

• ***ترجمه و شرح تائیهٔ ابن فارض*** (زیر چاپ)

• ***دیوان سنائی*** (زیر چاپ)

• ***دیوان ناصرخسرو*** (زیر چاپ)

• ***منطق الاسرار*** (زیر چاپ)

• ***طرائق الحقایق*** (زیر چاپ)

• ***تاریخ جامع عرفان اسلامی*** (زیر چاپ)

• ***مبانی عرفان اسلامی*** (زیر چاپ)

• ***زبان عرفانی*** (زیر چاپ)

• ***شرح فصوص الحکم جامی*** (زیر چاپ)



حکمت و عرفان میراث گرانبهای فرهنگ ایرانی ـ اسلامی است که از زمان پیدایش تا کنون تاریخی پر فراز و نشیب را پشت سرگذاشته و امروز سرمایه‌های ارزشمند خویش را با سخاوت به ما سپرده است. زمانی می‌توانیم از این گنجینهٔ بزرگ علمی و فکری بهرهٔ کافی ببریم که ذخایر آن را به خوبی بشناسیم و با شیوه‌های علمی در آن متون تحقیق کنیم.
امروز دامنهٔ پژوهش‌های عرفانی سخت گسترش یافته و شمار زیادی از اهل فضل در زمینه‌های مختلف از جمله تاریخ، مبانی، آثار، شخصیت‌ها، تصحیح متن و زبان عرفانی به تحقیق مشغولند و یافته‌های خویش را در قالب مقاله، کتاب و پایان نامه ارائه می‌کنند.
اگر تحقیقات عرفانی آسیب شناسی شود و مقتضیات جدید نیز مدّ نظر قرار گیرد، این حقیقت به خوبی معلوم می‌شود که مانند بسیاری از عرصه‌های علمی و تحقیقی، تحقیقات انفرادی و کوشش‌های شخصی هر چند در جایگاه خود با ارزش و سودمند است، برای تحقق اهداف بزرگ کافی نیست. برای رفع این کاستی ضرورت دارد مراکز تحقیقی با برنامه‌های مشخص و دارای اهداف روشن شکل گیرد و با سامان بخشیدن به فعالیت‌های علمی در این حوزه آنها را هدفمند سازد و تحقیقات گروهی را رونق بخشد.
انتشارات سخن و قطب علمی تحقیق در متون حکمی و عرفانی، برای دست یابی به این اهداف، اقدام به چاپ «مجموعهٔ تحقیقات عرفانی» کرده است.